



الحاشية على سائبة
بدر الدين على الاثر والفساد

بدر الدين ابو العباس بن محمد بن
الغمام الدين الكنتوي

E 1722

رام بود



۱۶۴
۲۸۹۳
مرصودات کل

S T
11387

کتابخانه مولانا عبدالحی بر میرزا ابوالفتح

بسم الله الرحمن الرحيم **والمحمد**

ان اجل الكلام ينطق باللسان وارفع نظمك بها بديان حمد خالق نشير
على الاعيان المظلمة الجود ونورها بافاضته الوجود واجلي ما يدخر لا عظم السعادات
واقوى اسباب يرتقي بها الى معاد الدرجات شكر منعم اعرف المخلوقات
فالحج افضل له ولعمد الكتابات في بحار حسانه ونواله علم الاشياء قبل ان
تكون شيئا ندور افرحهم واعطاهم خلفهم على اتم نظام كان عنده مسطورا
بحمد كل كائن من الموجودات وسج له من في الارض والسموات
فروفر في عرش القدم وابرز المخلوقات **العدم** احسنه عن الانداد
وتفدسن عمالا يليق به من الاضداد **شبهه** كل باطن وصامت بتوحيد
ذاته **وتكلم** من في الكون بجلالة صفاته **توليت** العقول في كبريائه و
وقف دون الوصول الي اكنائه اسماءه فكل كل شاكر في مضار شكر
واحد من نعمائه وكلت مطايا الكلبين في سبيل الشاء علم الاله
لقد افاض علي العالمين انواع النعم الحسام واعطاهم ما عن لهم في مصالحتهم
من الابادي العظام وحض من ينهم افراد نوع جعلهم نسخا جامقة انشاء
ما في العالم الكبير وكما كافيا لم يذر عن اسرار الكائين والمبديع الا وفيه سطر وجعلهم

ملك والملكوت بمرأه عين الانسان واجلسهم لموكا على حذر العرش فان خلقهم
في اسسهم وخطبهم بانواع التكريم وذاهم في ارسال الرسل الي سبيل
الاسلام ودعاهم الي دار السلام بانابه المملك المنجي من الحلال والحرام
وخصنا من بينهم بعباده سيد الاولين والآخرين اول من باب الشفاعة
المشافعين ارساله للمرسلين اماما وللمسكين ختامنا لانور في الازل
من قبضه الافدس قبوريه عالم الكون قبضه المقدس فناء من قبل
الامر: المخلوق الي الابد من حضرة اله الاحد وكان نبيا بين الروح
والجسد فاضت الافاق مشرقه والديار جمره من بعد ما اسودت الطام
وانطمت نجوم امتهاد الانام ذلك انني خرق سبع السموات العلما
فخرج مكالاسوي وراي عند افقه الاعلى ما راى ارسل بمعجزات باهره
دايات ظاهرة بكتاب هو افضل الكتب المنزلة وانفي اعجازا من الاعجاز
البحر مما الي الرسل السابقون والانباء السابقون واصطفاه
بالانساك الي الخلق كافة من الالاس والجان فانمحق بمن هداها انما الجود
وللفرد الطغيان اللهم فافض البركات ارسل الصلوة والنجات كما يحبه
برضاه وسلم عليه سليمان كما في عناده ثم صل علي اله الذين قاموا بالدعاء
علي بصيرة الي سبيل الايمان وهدوا ايديهم القويم الي طريق الانبعاث
م من علي من اصطفاهم لصحبهم النبي لا يوارى بها عمل احد من العالمين و
لا يلبا طاعة من طاعات العابدين الذين منحوا هجيم لاعلاء الدين
وبذلوا جهدهم لاقامته شرعه المبين حضوا بانواع الكرامات ووصل اعمالهم علي

ما يغفرهم من الكلاعات حتى لم يزل أحد بالفاني الذهب مثل الأحاديث التي
صاح أريد لاسمها على الأمانة الذين قاموا بالخلافه وفازوا بالآ
ماته مجاهدوا بأنفسهم وادعوا لهم لقمع آثار الكفر والطغيان وساسوا بأنواع
السياسات لفتح مآده العصيان فاصح رياض الدين بمن يمنهم ماضية و
تبارك الإسلام وبعده حتى طلعت شمس الهداية وانحلت آثار الغواية
وجعل الله بهم كلمته عليا وكلمته الذين كفروا السفلى ثم على غيرته الطننين
الذين نبغوا من صفى الكرم ووصفوا في كل مرتبة من مراتب العرفان القدم
وداعهم الصدق والوفاق وبعضهم علامة الكفر والنفاق ثم على كجبل الأوج
الذي يضر من روضهم وسقى من جداول جنهم المستمد في الأهوال بالباد
اتقوا وقدرة علي رقاب كل ولي وسال الله أن يفتي يوم القيمة في رتبة
احسبهم وحسبني في يومئذهم والى بولي في جوارهم - فيقول العبد الراجي
رحمة رب العالمين والال شفاعته سيد المرسلين صلوات الله وسلامه
عليه وآله وعليهم أجمعين عبد العلي محمد أبو العباس ابن نظام الملته ودين
الانصارى يلو بها الله في جنان راقته وسكنها مقام خلته ان الامور العائنه
من العلوم العقلية وادق الفنون الفلسفية وبنور عين البصيرة
الشهيدة وتجلي العلوم القدسية مما بعد الطبيعة محامه قدره بشرة
وخبر الله من رايه عظيمة قد صنفت فيه كتب اسفبه وصحف جزائيه وادى
كنت قد منطت على العمائم وخطت عنى التمايم منابعا سلطانها
ظهر من عظيم برائه ساحا في تجارته باعضا والانظار وسافر في بوابه

ببقوا ولم يملأوا مكانهم في تحقيق مسأله وبقيت دلاله حتى وصلت غايه
اناله الى بقون فملت مساعي تبعة العاقل الاخفون وتحملت
مكابيد الشبه في مطالعه وفانبره كره لعبدة وجعلت العين فرزة بشرح
المنظر في صحائفه بعد مره لا سيما كتاب الحواشي القديمة المخطوطة
على اسرار الخفية التي لم تطف على حلها الا بعد مراد من احاد من الرا
ولم يخص على لاله الا بعد مراد من افراد من الماهرين ولعمري انه قد سلك فيها
مراد بعد ما من التحقيق وسفر منها باتباع التدقيق قد ركزت جوابه الفرائد في
محو عباراتها وادعت عقود الفوائد في الحائط اشاراتها بيد ان هذا الفن
قد حيت تازره واطارت العنقاء العصاره توضع في ابدى لمن فتح عن الدر
بالاصداق وسلكوا سبيل المبل والاعتصاف ووجدت الشرب
مطبوخين بالسحر الذي اليه صاحب الافق المبين في السمرقاه ولعنهم
استعاره العجينة المخرقة وشبهها به الغربية المعجبة فحسوا مصنفاته في اعلى
واعلى مقام بين ما صنف الاقوام وتخلوا ان منزلة تافوق منازل الى
به اولوا الافهام فعلت لهم يا معشر الاخوال وبا ايها الاصداق من الجلا
لا يغرنكم سلوكه مسلك الشعراء عن ووجه في فقرات السوسطباء وحل
كل ما مضى با شعريه ومقدمات بحلته فانه لطرفي طرفي الملكين في
الانكسار لا الشراط الذي سلكه الفصل الاول والاكيا فعندي ما يلفف من
اهوال سمجه وشبهت يرمي بها شياطين نو كوس في سمره فجد الى
ذلك ان اخر رقبه لنا بالكافيا وسفرا دافيا بطلع على مواقع علمها لاطين

ومناشيء يهدي الى سبيل الصواب ويخبر العشرة عن اللبابة ويخبر
علمي كحيفات ما سكتها بد البيان وتذيقات لطرب جماعها النقلة
ويكون حذيفة منيرة ثمار الحفيضة البيضاء وجنة مخوفة بالسجارات اصلها نارا
وفخرها في السماء ولكن نفعه لصانعني كنت اقدم رجلا واد اخر اخرني
واقول ابن السبي من اكمه عند توجهه الى العرصة العظم ويكان عظيم المنزلة
رفيع المرتبة الموقف الثاني من كتاب المواقف للنفاضي الامام علي
اسرار الشريعة رافع لواء السنة في اقامة تدبير اهل السنة والجماعة
بناء البدعة في حل عقد شبهات اهل الوجوه السوداء المواقف عضد الملة
والدين رفعة الله تعالى يوم الدين مع شرح جسد المحققين وامام الراشدين
الاجرا الكامل الثمير الفاضل ذو اليد الطولي في العلوم النقلية والعقلية
وصاحب الكعب العلواني القول الحقيقه كوعده مفاخرة لكل اللسان
ولو احضر ما قبله بعد مداد البيان وحل ما يقال فيه ابن رسول الله صلوات
الله عليه واله في النسب والحسب كنه الله في اعلى جناته وتعمده الرحا
في بحر غفرانه هو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مجبوع علي منالي مسائل حاصر
الاصول الدلائل بحر واف ودختر ساف روضة من روضات الجنان
يهدي الى علوم بصع بها الجنان فيه كفاية للناظرين وهداية للمنفذين
بعضي للسالك سبيل السداد وارشاد انه ترس طريق الرشاد وتلو بحانه نفوح
روائح الحنن المنين لطلع الشمس النازغة الوار الذوق من افقه المبين
مطارحاته لقضي على الحضور افضل الخطاب انراق بدرة مرشد الى منزل

النصائب في فقره شفاء لسقم العمى والحرمان وفي تحريره نجات عن البغي
والخذلان تطهر من مطامع الواره العلوم المقدسه وتزير في فراويله الوار
المعارف الملكيه فتكشف انصاع عن البكار افكار لم يطعن قبله الس
لاجان وازال الاسرار عن وجوه خرايد لم يكن لها العادي الا الجنان
لذا استنار استنهار الشمس على نصف النهار واطارته القبول والدور
الى الاوطار وتلفظه او الالباب بالقبول في الاعصار انفتحت الكلمه
انضاء الانام بالامطار مهبات بالشمس لخص اعيان الانسان
وبه يتور بصيرة قلوب الاعيان وبالغيب نماء الاعضاء والابدان وحيوة الا
رواح واسرار الكمل من الانسان واستغل بديار الاماجد والامائل و
خلق به الحواسي الاكابر والافاضل وبلغت من بينها الغاية القصوى وخرج
طبقات السموات العلي حاشية السيد الزاهد المشير في المغارب والشارق
جاء فضله البين في التدين الفائق افاض الله سبحانه عيوب العفوان وانه
تراديس الجنان سلك فيها مسلك عرياء وابدع اسلوبا عجيبا قد وضع
البهاء مواضع القاب العلم الاعلى وفتح توابين يحتم انكسبك على
وجه ادنى بديانها وفتح في ايدي جماعة سلكوا سبيل الاعفاف
ولمسا ركوب مطايا الانصاف وانفردوا على خدمه طواير الالفاظ وما
لعمقوا الى بواطن المعاني في نخط من الالحاط وعلقوا بها الحواسي فسودوا
الادراق بظلمة المداود وما فتوا بين السيادة والسواد فلهذا وجهت ذلك
الفرم الى ان احببت ذلك الكتاب بحيث يتووع كحقيق مسائل كل

باب وادخل بلباب ما حفظه المنفذون وارثه بمنابض الكار والكاراني
بها المتأخرون مشيراني ماني الحواشي الاخر من الطروح ومصرحها في الا
المبين والقبسات من الخروح فان جل الحضايل المحضة بما فيه ليس
وتضليل وكل ولا لها متعلقات فيها الاقدام تزلزل مفر عن سماعها وان ^{صفاء} الا
وهو عن كثره قلوب الانوكباء وليس في اقوالها الا الخبر وكبره كبرار ولم
بدر ان الله قد ختم علي قلب كل منكر جبار قد ادوع في الفاطمها السلف
فوجب الاجتناب عن الاضغاء اليه علي سماع الخلف وكنت فيما مضى
من الزمان وسلف من الاداء علفت في مواضع متفرقة ومقامات
متسنة الحواشي لتحقيق المطالب ومفيد المارب فاروت الا ان يكون
به اعمد مب محنوا علي ماني ملك التعلقات من وقائق الصناعة وان
كنت قبل الطاقه والصاعه لكن كان بعوقي عما قصدت ان هذا الزمان
ليس للعلم فيه رواه ولا في جداول رياضته ما نصبت العواة مضاعفها
فذكر الي غير الابل امور احبها وصارت بلاغت المدارس الضياع
بل ساكن للفرد من اهل الطغيان وظل اقوام محبون محض للعلوم من
الفجور انحر وضجكون علي من قام في السجود واؤلدا والارباب الفضل
خالوا ان هؤلاء الضالون ولم يدروا انهم يسوا ممن هم عليهم حافظون حل
سعيهم اغلان شعار الغشاق وقام بهم نضرة اهل السعاق لاخبر في كثير من جوبهم اعان
يتناجون بالانم والعدوان ويجبون ان يجدوا بما يفعلون من مخصص اعلام الا
بهيات الي الله سبحانه المشتكي من ربوب الدهر ودي الفنون وانشاءت

الزمين التي منها هذه السمون التي بالها ارباب العلم والكمال من ذوي
البعيد من الضلال حتى اضر رياض الفصل منحصرة ليس لها ناموس وعادوا
الاداب من اكسدا الاشياء ولم ين في بلدة من البلاد للعلم ليس
بقي لسان الدرس تاسيس غير ان الرجا من الدسجانه ان يفلت الوقت
الناصب بالحين الناصر اليوم العصب بالفضل الحبيب لعل من حمة
الرحمن ان بيد اصحاب الفصور والعميان باولي المهاراة ولعرفان
وان يخلق مكان الكمال لقاصرين الراسخ الكاملين حدالي ان
بالمعزوم المعهود وانجار العهد الموعود مشبها باذبال اهل الكلف
والشهود مقربا للكلام في تغريب المرام الي ما توصف به الصوفية الكرام
ونطق به مشادة اهل العظام ودرجت ركاب النظر الي مقاصد بل
وسايل الدلائل والغيت نفسي غابة الاعاب سبل الامور الصعاب
ولم منع الجهد في تحقيق المارب والمقاصد وتخلت فيه المباعث و
للكايد فذه الدورات وان غلب فيها القاصرون فعي ان يخلصهم
المأهرون وان ذمها اليوم الجاهلون فسجدوا الراسخون تالبا للكلام
قولا والرحم ممن هم راحمون ولا تبا من روح الله فانه لا يباس من روح
الله الا القوم الكافرون وتلقاه الاذكياء من الخلال بالقبول الجميل
ويعوس من تنفع به من الاصفياء بالثواب الجميل الملامسة سجانه ان يسر
الاتمام وان لبص ضامه بالاختتام وسايل ومنصرعا بان منفع به الانام وان
يعم نفعه مدارس الافاق الكرام اللهم اجعله بين اللب المتداوله كالشمس

بين الكواكب السيارة واجعله بين الدفاتر الواضحة كما يعيرون النازلة
 من السحب الماطرة واعقر خطبا الى يوم الدين يوم يقوم الرحمن الرقيب
 وعلى الله تقي وبوجهه ونعم الوكيل ونعم المولي ونعم النصير اي باللا
 محض اه اعلم انه قد وقع في تفسير الامور العامة عبارات مضطربة منها
 التفسير المذكور في المتن ويخرج منه الوجوب والعدم والخلق الذي يسمى اصحاب
 العلم بالفاعلية والعدم علي ما هو المشهور كما التزم الشارح المحقق قدس
 سره ان البحث من هذه الامور كنظر ادنيه ومنها التفسير المذكور في الشرح
 وهذا يشمل الامور المذكورة فاذن لم يبق بين التعريفين تما ولا يصرح في
 في الرصد الخامس ان التعريف الثاني يشمل ومنها ما يشمل جميع الموجودات
 على الاطلاق او على التقابل وعندي ان لفظ المفهومات الواقعة في التعريف
 المذكور في الشرح اريد به الموجودات فهذا بعينه ذاك ومنها ما يشمل جميع الموجودات
 او اكثر وفي بعض الكتب وقع بدل الموجودات لفظ المفهومات ولعل المراد
 بالتالي الاول وانت لا يذم عليك ان هذا التعريف محالا محصل له لال
 لفظ الاكثر ليطبق على الرايد على النصف ولما لم يكن العلم البشري حاصر الانواع
 الموجودات فضلا عن استحصالها فلا يعلم النصف او الاكثر فلا يصح الحكم علي
 ما مفهوم بانه شامل الاكثر من النصف وان اريد بالانترمالا بحجبه عند
 بعد فالامور الخاصة المتساوية للجواهر كلها المحضه يدخل في الامر العام بالانترمال
 انها شاملة لانتر الموجودات اي غير المحصور تحت عدد معلوم وبعضهم قالوا
 المراد اما الموجودات الاقسام الثلاثة التي هي الجواهر والعرض والموجب

فالمراد من الشامل للموجودات الشامل للاقسام الثلاثة ومن الشامل للكل
الشامل للثلاثين منها فالمراد بالتفسير الى الاول ومنها ما وقع في شرح حكمه العينه
ما يشمل المجزوء والمادي وهذا التفسير اوفق بنسب الفلاسفه حيث استوا
البحث عن الماديات بالطبعي وعن المفارقات المحضه بالتوحيدات والاي
بالمعنى الاحض وعما يوجد في المادة من دون حاجه بل يصح تجزئتها في الوجود
سموه بالفلسفه الاوليه وبعض المذبه مسرودا بالامور العامه ثم اعلم ان المراد
بالموصول في التعرف الاول بل التعرفات كلها الاعراض الذاتيه فان
العرض الغريب لا يعد في التعرف عارضا فحصل رسم الامر العام العرض
الذي الذي يشمل الثلاثة الدورات او الاثنين شمول العرض الذاتي
فالامر العام ما يكون عرضا ذاتيا للثلاثة او الاثنين فخرج الصفات السبع كلها
والكانت من الاعراض الذاتيه للواجب لكنها اعراض غريبه للجوهر كونها
عارضه له بواسطه امراض وهو الجوهر المجزوء والجوهر والروح وكذا الكلم المنفصل
واما الكلم المنفصل فانظروا انه داخل في الدور العامه ومحموت عنها البصر والكان
بعض مسائله تورود في الامور الخاصه البصر لبعض المناسبات وللا باس فيذكر
بعض مسائله الفن غي في اخر بعض المناسبات الاثري ان الشيخ
ياور ويبحث الدهر والسرمد في بحث الزمان في الطبيعي انت
تعلم ان المناديه لعل المراد بالجمول الجمول بالطبع وبالموضوع
الموضوع بالطبع فان من المفهومات باحضها ان يقع محموله فان او
محمول البصر الفضليه على وفق الطبع والنظم الطبيعي وان عكس يجعل

تلك المقبولات موضوعات صار النظم غير طبعي كذا حقق الشيخ عند اثبات
 عدم العنينة عن الكل الثاني والثالث بالاول ولا يخفى ان المندرج
 تحت مفهوم لا يكون محمولا بالطبع بل موضوعا بخلاف المندرج فيه فحاصل
 الرسم ان الامر العام ما يكون من احوال الثلاثة او الاثنين اي يكون
 مندرجا فيها ولا يكون موضوعا مندرجا ووجه التبادر ان العرض لا يطلق
 فيه على المندرج انه حال محض او مشترك فلا تقابل لزيد انه حال للكتاب
 ولا الانسان انه حال للجووان ولما كان هذا توهم ان الشيخ يطلق لفظ
 العرض على الكتاب ولا الانسان انه حال للجووان ولما كان هذا توهم
 ان الشيخ اطلق لفظ العرض على الوجود فالوجود اذن عرض مندرج فيه فلا يصح
 قوله والوجود والامكان او يخرج عن الامر العام بهذا التبادر وفيه في الحاشية
 بقوله فيما وقع في تعليلات الشيخ من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض
 مسطرا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع وسحق بفعل كلام الشيخ ويخففه
 الله تعالى ويمكن ان يفهم المراد بالمحمول محمول العلم لا محمول القضية
 فالجاصل ان الامر العام محمول العلم والواجب والجوهر والعرض موضوع
 اي بحيث عن اعراضه الذاتية وانت لا تخفى عليك ان انواع الموضوع
 موضوعات في العلم لا محمولات فيلزم منه ايضا ان لا يكون الامر العام
 نوعا مندرجا تحت تلك الاقسام بل يكون احوالا فقط لكن برودة انه ان
 اريد بغير الموضوع عنه عن الامور العامة لغير الموضوع عنه بعين الامور العامة
 قطاير ان الامور العامة موضوعات كما سيجي وان اريد بغير الموضوع عنه

العلم الالهي الذي بذل النفس بعض منه فبقية انه يلزم ح اشتراط الموضوع للعلم الالهي
على فليزم خروج الموجود الذي هو موضوع للعلم الالهي ثم بما ذكرنا اندفع ما يورد
نفي الموضوع عنه واثبات المحمولية لا يكاد يصح فان كل موضوع يصبر محمولا
في العكس والعكس لازم للفرض وجه الاندفاع ان العكس يصبر موضوع
الفرض محمولا لا ما هو موضوع بالطبع محمولا بالطبع فان رب فرضه يخرج عن
النظم الطبيعي بالعكس وكذا يندفع ما يورد ان التبادر لو سلم فانما لم
تبادر ان ما يكون محمولا على شئ ومتبادلا له لا يصبر موضوعا لكنه لا يخرج
الصفات السبع فانها انما يدخل ويخرج في العرض ولا يصبر موضوعا له ولا
موضوعا للموجب والجمهور لا نافذ فيما يقال ان الاختصاص سلبا وثوبا
وكذا التبادل لا يجري الى مفعول الا والمخفض والمتبادل خارجان
عنه عرفا فثبت الامر العام خارج عن الالفاظ الثلاثة من جهة التبادر
العرفي وكذا يندفع ايضا ما يقال ان الامر العام عارض لافراد الالفاظ
الثلاثة لان المسائل كليات فلانها في عروض مفهوم العرض شئ
ان لا يكون من الامر العام اولا باس في ان يعرض العرض لمفاهيم الصفات
وتكون هي صادقة على افراد الالفاظ الثلاثة وذلك لانها بما ان
مثل هذه العبارة في المقام الخطابي تبادر منها عدم اندراج الامر العام
تحت الالفاظ الثلاثة وعدم الموضوعية لا للتساوي العقلي بين الموضوع
والمحمولة وبعضهم وافقنا في ان المراد بالمحمول المحمول بالطبع الموضوع
الموضوع بالطبع لكن قال المراد ان الامر العام يجب ان يكون حالا

ومحمولا بالبطع وهذا الحلول اما بالنسبة الى معانيهم الاقسام الثلاثة او
بالنسبة الى الواقع عنوانها كما في المحصورات ولا يجوز الثاني
لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فلما يصح جعل الاقسام
عنوانات كذلك يصح جعل الامر العام عنوانا فما بال الاولى صارت
موضوعات بالبطع ودين الثانية فجب الاول والواقع كذلك لان
مفهومات الاقسام الثلاثة عرض لها الوجود والعلنة والوحدة وغيرها
ولم يعرض مفهوماتها الامور العامة فثبت ان الامور العامة عوارض لمفهومها
الاقسام الثلاثة فتكون محمولة عليها بالبطع فحصل الكلام انه يجب
في الامر العام كونه عارضا ومحمولا بالبطع على مفهومات الاقسام وفي
كونه موضوعا والامور التي عدل من الامر العام كذلك والصفات السبع
والكم بقية ليست كذلك لان شيئا منها ليس عارضا لمفهومات الاقسام
فيكون هذه الاشياء موضوعات بالبطع ومفهوم العرض حالها ومحمولا
بالبطع فكيف يكون امور عامة قد اخرج الصفات وغيرها ان هذه
الاشياء ليست عوارض لمفهومات الاقسام وعلى ان مفهوم العرض
عارض لا اقسامه غير ذائي لها لا مجرد ان هذه الاشياء اقسام العرض
وانت لا يذنب عليك ما فيه من الاخلال اما اوله فلا ان تور كما به
جعل الاقسام عنوانات للموضوع اه ممنوع بل بعض المفهومات لطاقتها
بلاسم جعلها محمولات لم ترتب حقق الشئ ان كبرى الشكل الثاني اذا
عكست يمكن ان يصبر ما هو محمول بالبطع موضوعا وما هو موضوع بالبطع محمولا

فلا يبقى القضية على بنيتها كبرى الثاني محصورة بلا شك ففي المحصورة الضم
احدى الطرفين موضوع اى عنوان له بالطبع والطرف الاخر محمول
بالطبع واما ثانيا فلان قوله والواقع كذلك اه غير صحيح لان مفهوم العلم
غير عارض لمفهوم الواجب او هذا المفهوم الاعتبارى بسبب علته ليس
وكذا مفهوم التقدم لا يعرضه وكذا مفهوم التقدم وكذا المعلول لئلا والامكان
غير عارضين لمفهوم العرض عند من يعبر فيه الوجود الخارجى فيها كما يظهر
من كلام المصنف واما ثانيا فلان كلامه بول الى ان المحمول بالطبع هو العارض
والموضوع بالطبع هو العرض ولا يصبر العارض معرضا ولا المعرض
عارضاً ونسبته ان اريد او بالعارض الخارج المحمول فبذه المقدمة
غير صحيحة لان الكانبي كما انه عارض الالف ان اى عارض محمول كذلك
الالف ان عارض له اى خارج محمول وان اريد بالعارض المحمول
استغناء فمختص تعريف الامور العامة بالمبادى وتخرج المشتقات
قاطبة نحو المثبتة والعلة والمعلول الا ان يراد من العارض ما يكون
تعبيراً عما به او محمولا بالاشتقاق لكن فهم يد من المحمول بالطبع
بعد هذا فابل. وما استشهد ان الكثرة اشارة الى اشكال وجواب
تقرير الاشكال الكثرة نفس الكم المنفصل بناء على لفظ الجرد الصورى
والكم المنفصل عرض فالكثرة عرض مع انه من الامور العامة وتقرير
اجواب ان الكم المنفصل على تقدير عدم شمله على الجرد الصورى ليس
عبارة عن نفس الكثرة بل عن الوحدات معروضة للثبوت الواحدانية

فالعدد وحقيقته واحدة مندرجة تحت الكم واما الكثرة فعبارة عن الوحدانية
 الصرفة من دون اعتبار الهبة لا عدد ولا دخول فالكثرة ليست بوجود
 واحد بل بوجودات ولا يدرج تحت مني من المقولات فلا يكون جوهر
 ولا عرضا فافهم ولا يتوهم مثل ما يظن ان عرض الهبة اي دخل له في ال
 ندرج تحت مقولة فان الذاتيات لا تخلف صدقها بعروض عارض
 وكذا لا يتوهم مثل ما قبل الكثرة والعدد متجانسان بالذات والتعارف
 هو بالاعتبار فلو كان العدد كما كان الكثرة ايضا كما ذلك لان الملازمة
 ممنوعة الا نرى ان الهبة شرط لا اي المجردة ومن حيث هي اي
 متحدان بالذات وتعارفان بالاعتبار مع ان الثاني من السمات
 في نفس الامر داخل تحت مقوله والاو من السمات غداخل
 تحت مقوله اصلا وكذا ايضا الكثرة المحضة ليس لها وحدة ولا حقيقه
 محصله احده في تدرج تحت مقوله فندبر لكن لا يطال كنه العدد بيان
 تشاف وهو انه لو كان العدد كما فله فضل لان في الاصل له لا حصل له
 فله حد موقوف من جنس وفضل والوحدات ايضا كانه في لغوية
 فجميع الوحدات حد اخر مركب من الاجزاء الخارجيه الغير المحموله فذلك
 الحد ان اما متحدان بالذات وذا لا يصح لان الوحدات ان كانت متحدان
 الجنس فابن الجزء المحاذي للفضل وان كانت متحدان الفصل فابن الجزء
 المحاذي للجنس واما متعارفان بالذات فالحقيقه واحدة عدان بل حقيقه
 فاذل ليس له جنس فلا يدرج تحت الكم المقوله ومنها كلام اخر هو ان

الوحدة كالتفقه او امر سلبى غير داخل تحت شئ من المقولات فالعدد اما مجموع
الصفات او مجموع السلبات فمن ابن الكمية خصوصا من مذمبهم ان ما هو داخل
تحت مقول لا يقوم بمقوله اخرى وقد حاكم البعض بانه ان دخل الجزء الصوري
يقوم حقيقة الكمية والافلا يكون كما في السلبى لان دخول الجزء الصوري
لا يدفع الايراد المذكور لان مجموع السلبات والهيئ سلبى ومجموع الصفات
والهيئ كيف لا يصير كما بالذات واعترض بعض الاعلام على هذه المحالفة في
حواشي علي نخرج العقيدة الجلالية بان الجنس بازا اعمادي والجزء المادي
فيها الوحدات وهي غير قابلة لاخذ الجنس فريادة الجزء الصوري الذي
يخبر الفصل لاغنى في اخذ الجنس كيف وقد قرر عندهم ان الماخوذة لا
تشرط شئ هو الجنس والجنس الماخوذة بشرط لا هو المادة فالجنس والمادة
منه ان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة من مقولة والجنس من مقولة
اخرى قدرت **قوله** وهذا يدفع ان التعريف اه حاصل الايراد ان
التعريف منقوص بالصفات السبعة بشمولها للجوهر والواجب وبالكم ومنه
تشمولها للجوهر والعرض المشمول المنفصل فظاهر واما الشمول المنفصل فعند القائلين
به بناء على صحة قيام العرض بالعرض كما هو الحق فتأمل فيه قال في الحاشية
قد يجاب عنه ان الامر العام يجب ان يحقق في كل فرد من الثلثة او الاربعة وهذه
الامور ليست كذلك فتعرف ان هذا الجواب ليس بصواب انني ولغيري
جواب المحض ان هذه المذكورات نخرج بما مر في التبادر فان هذه الامور
مندرجة تحت العرض وموضوعات له اعلم ان هذا الجواب انما يتم لو

ان الصفات السبعة مطلقا مندرج تحت العرض والظاهر ان الامر ليس
 كذلك لان صفات البار يجب ان لا سلطان له وبهر برانه قد نفي عنه عامه المكملين
 والجوهر والعرض من اقسام الحادث عندهم والقديم لا يكون جوهر او
 عرضا البته عندهم سواء كانت هذه المطلقه ذاتية لما تحبها او عرضية
 بخروجها قل ان المطلق داخل في احد القسمين والخاص خارج عنهما
 بحيث لا يصدق عليه شئ منهما ولو صدق عرضيا واما عند اهل التحقيق
 من المتأخرين القائلين يكون الصفات عين الذات فلا شبهة
 في ان المطلق النازل للصفات القديمة والحادثة لا يجمع اندراج
 تحت العرض والالزام اندراج الذات تحت العباد وبالله وما قبل ان
 القوم ضموا العرض الى المقولات ثم مقوله الكلف الى الكيفية النفسانية
 وغير ثم الكيفية النفسانية الى الحيوة والعلم والارادة وغير ثم عرفوا
 كل واحد منهما ثم اوردوا نقوضا بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات
 وبخروج الحادثة عن البعض الاخر فعلم منه ان الحيوة المشتركة والعلم
 المشترك معرف في قسم من الكيفية النفسانية التي هي قسم من
 الكلف فيكون الحيوة والعلم المشتركان كيفاً فيكون عرضاً وانما هم
 بنوا احكاماً مشتركة ومختلفة فعلم ان مرادهم القدر المشترك فقيدهم
 في محو في جعل مطلق الكيفية النفسانية قسماً من الكلف كما ان محو
 في النسبة بل قسم الكلف انما هو الكيفية النفسانية الحادثة والتعريف ليس
 لها بل للمطلق المفهوم في ضمن هذا المفيد وهذا لا يوجب كون المطلق عرضاً

عن لقب المطلق والمنجب عنه لا يوجب كونه داخل تحت العرض لا سيما عند
من نزع ان البحث عن المطلق انما هو على سبيل المبدئية لا على انها من سبيل
والدليل الاول على انهم ساءحو في تقسيم الكيف الى مطلق والتفانية
او تفسيها الى مطلق الحيوة وغيره فمقتضى ما في مواضع غير عديدة بان
الصفات القديمة لا حلول فيها ولا عرضية لها وفي بحث نزعها المبدأ
الا على نزعها من جناب البار تعالى من ان يقوم به العرض حتى عده قوم
تساوي سبيل العقائد الدينية فثبت ولا يخطئ ثم اعلم ان الذي نظر
من كلام القوم ان الامور الانتراعية ليست اعراضا ولا جوهر وعنده
اعراض فافرق بين الامور العامة والعدد الانتراعي والاضافة
الانتراعية حكم فعندهم الاخير ان البعض خارجان عن العرض وعنده
معنى ان يدخل الامور العامة وان كان بكرة فيما بعد وسنكلم عليه
فانظر معناه وقد يجازي بان كونها من الامور العامة او
ان الصفات السبعة والكم تقسم من الامور العامة فلا نقص بدخولها
وانما لم يبحث في فن الامور العامة لانه لم يتعلق بها العرض العلية على
وجه العموم وكونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنها في هذا بل
البحث في الفن متوقف على تعلق عرض الفن بها ولو اقتصرت في الجواب
على ان كل مسألة من فن لا يجب ان يورد في ذلك الفن بل الغاية صحيحة
ايراد بما فيه كيف وقد يذكر بعض سبيل الفن لبعض المناسبات في
فن اخر الا نرى ان الشرح اورد كثير من مسائل الالهية في الطبيعي

الدر والسر في الزمان لم توجه اليه القبل والقال حتى يجابح الى التلطف
الباردة فافهم **قوله** وكيفية ان في الامور العامة انه اعلم ان المحقق الدوالي
رحمة الله بعد ما اجاب بهذا الجواب قال لكن في عدم تعلق العرض العلمي
المفيد به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظر او انت قد
علمت ان محصل الجواب التام كونها من الامور العامة وعدم وجود
ايراد كل مسلم من فن في فنه وحدث عدم تعلق العرض العلمي على وجه
العموم انما كان بيانا لتلك عدم ايراد هذه المسائل في هذا الفن فلما نظر
هذا النظر لاصل اجواب فافهم والمخبر به ايراد ان يدفع هذا النظر وحاصل
مقالته ان وجه العموم له معنيان الاول شموله لكل قسم او الاثنين منها
ووجوده فيه الثاني حسبه نفسها من دون التخصيص بقسم خاص وفي
وفي من الامور العامة انما يجب عن الاحوال ان شاملة على وجه العموم
بالمعنى الاول والمحقق في الصفات السبعة والكم بقسم وجه العموم بالمعنى
الثاني هذا محصل اجواب ان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يجب
عليها مطلقا في مقابل انما يجب فيها من حسبه شمولها الاسم وملاحظتها
عند البحث دامالم بلاخط فبه حسبه الشمول بل يجب عنه اما على اختصاص
لقسم او بحث عن نفسها من دون تخصيص لقسم لا بلاخط العموم بل
بحسبه اخرى كما انه يجب عن الكم في الاعراض كونه قسما منه او عن الصفات
لكونها كيفيات مخصوصة فلا يورد في الامور العامة بل في الامور الخاصة
وعلى هذا لا يرد انه اذا اعتبر ملاحظته الشمول في الامور العامة فوجب ملاحظته

الاختصاص بقسم في الامور الخاصة فحيث لا يورد الايجاب بوجه العموم
بالنحو الثاني لا في الامور العامة ولا في الامور الخاصة لان ملاحظة الشمول
بالنحو الاول في الامور العامة انما لغرض عدم اعتبارها على هذا الوجه في
الامور الخاصة لا اعتبار اختصاص بقسم فلا يظهر منه الملازمة وجهه ما
ذكره لا يزدق فواطر ادبي البصائر فان كل ما يجعل محمولا للوجود في المسائل
يجعل مثله محمولا للصفات في مسائلها كالبدئية والاستمرارية والزيادة
في الممكن والعنفة في الواجب او الزيادة فيها والافتقار وغير ما فيها
وجه ايراد مسائل الوجود في الامور العامة وتعلق العرض بها على وجه
العموم بالمعنى الاول دون مسائل الصفات ومع لا يظهر وجهه الا
التحكم بخصوصا من تدبر ان حسيات الموضوع انما هي في نظر الباحث
تفيد البحث او تعليلها وتفيد البحث او تعليلها انما تصور برعاية الحسنة
في البرهان بان اقيم تلك الحسنة ومن جهة ترتيب العامة من الفن
على بعض الابحاث دون بعض ونحو ذلك ولا يظهر منها الفارق شيء
ما ذكر فلم ينب في هذا الباحث في ايراد بعض المباحث دون البعض
غير التحكم لان ملاحظة حسيات الشمول ممكنة في الصورتين وترتيب الغائية
التي هي الاعانة على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته محقق بالبحث على
العموم بهذا الوجه البصر بل ترتيب هذه على البحث على هذا الوجه اظهر من
ترتيب على البحث عنها القدر الكونيها من اقسام العرض كما لا يخفى على
ذي فطانت ثم قبل منها ان البحث عن الصفات على وجه العموم

لم يوجد اصلا فانه انما بحث في الاعراض عنها من جهة كونها عارضة للجوهر بل عن
 خصوص قسم العارض لانه انما بحث عن الصفات النفسانية ليست
 صفة نفسانية الا القسم الخاص العارض لذوات الانفس وفي الايهما
 انما بحث عن القسم الواقع صفة للواجب بل مجده ووسع رحمته فلا توجد
 النظر في ان يتكلف للجواب وهذا الكلام انما صدر عن القائل عن غفلة
 عظيمة فان المسائل الصفات المذكورة في مباحث الاعراض انما انبثت
 فيها الاحوالات العامة بل بعض الاحوال الموردة هناك لا يصح بثبوت خصوص
 القسم العارض للحادث ومن له ريبه فيما ذكرنا فليطالع تلك المباحث
 بل لعل القائل انما دفع فيما دفع لما راي المحقق الدواني رد او رد على الجواب
 بان الكم يقسم بحث عنه في الاعراض على وجه العموم فاجاب بان البحث
 هناك على سبيل المبدئية فان معظم الحاجة عن البحث عنه على هذا الوجه
 قد اندفعت بالبحث عن الكثرة ولم يبق الا شي غليل من ذلك فذكر هناك
 على وجه المبدئية لئلا تشبه البحث بحسب القائل ان هذا المحقق لما اورد
 في الكم واجاب دون الصفات علم ان البحث لم يوجد بهذا الوجه اي
 على وجه العموم بهذا الا لما كان لافراد الكم بالايراد والاعجابه وجه ولعل هذا
 من سوء فهم القائل فان المحقق الدواني رحمه الله نعم اولا اشار الى رد
 والنظر على الصفات السبعة ولما راي قوة النظر فيما يكون مباحثها العامة
 الموردة في مباحث الاعراض كثيرة فذلك المباحث مثل مباحث
 الوجود او اريد ودعوى عدم العرض بها بالذات بل على سبيل المبدئية

لما تجلو عن كدر لم يقصده الا جانبته وافرد الكلم بذرا الا براد والاجانبته فندبر
صاوقا اعلم ان المحقق الدوالي رحمه الله تعالى فرر الكلام بوجه آخر هو ان
الامور العامة هي المستفادات فالامر العام المنكسر دون الكلم والمجوز
في الاعراض الكلم دون المنكسر ولعله لم يذرا الصفات الكلاعية المقابلة
ونذا محقق مصر على اخراج المبادي عن الامور العامة وسيعلم المحقق في ذلك
الله تعالى اعجبني قوله السب من المستبين ان للمبادي احكاما نظرية قال
ازاد الباحت البحث عنها واقامه البرهان عليها من دون ارجاعها
الي المستفادات هي اي فن بحث لا يها قد خرجت عن هذا الفن ^{البحث}
واجنيه ولا جواب بالضرورة وقد اخرجها هذا المحقق رده عن الاعراض للكونها
انواعا عيات والنزاع عدم جواز البحث عن بعض الواقعات في
فنون الكلام واحكمته لعبد محض والنزاع من دون لزوم فندبر **قوله**
واعلم انه لو جعل التعريف لفظا اده كحقيقه انهم لا فرروا المباحث
في علم الكلام ووضعوا الباب فوضعوا البواب في المقصود مما يتعلق
بذات المبدأ وصفاته والنبوات والمعاد وما يتعلق به كالامانة ود
البواب فيما له دخل في المقصود فوضعوا البواب الجوهري والعرض في الامور
التي هي غير داخله في تلك الابواب وقد تعلق الغرض العلية بها فوضعوا
عليها اسم الامور العامة ووضعوا لها بابا على حدة وهذه الامور كانت معلومة
غير محتاجة الي التعريف لكن كان هذا الاسم موضوعا في عرف الفلاسفة
لاحوال الجسم ان الله يقسمه من الفلك والعرض الفروفا والاطلق بذرا الاسم

اشبه المراد تفسير القطب بالاختصاص لو اصد من اقسام الموجود حصر
 الامتياز عن الامور العامة المجتث عنها في الطبيعات وح لا يزدان
 تعريف الموضوع في صدر الفن انما يكون لتبميز الموضوع عما عداه واذا اورد
 الاعم لا يحصل العوض وما قبل ان المقصود الامتياز عن بعض الامور الخاصة
 وهو ما اعتبر فيه المحض لا بدفع هذا الورد وفافهم **ف** في اقسامه يجوز
 التعرف اللفظي بالاعم ولم يخورده بالاخص فلعل وجهه ان الاخص فرد الاعم
 فهو شامل له وذن الاخص فيمكن ان يلفظ بالاعم الى الاخص ودون العكس
 انتهى اعلم ان هذا النقل لم يوجد من ثقات فن المنطق بل الذي يظهر من
 كلامهم عدم استراطه شي مما استرطبه التعرف الحقيقي في التعرف اللفظي
 من الطرد والعكس فهذا اطلاق بعيد انه يجوز بالاخص والاعم كليهما ثم ما ذكر
 من الوجه البصر لانهم فانه عنده ليس العرف الا انه الثقات لصلاح الاخص
 له واما علي راي القوم من كون العرف علة لمعرف فالامر ظاهر وعلي
 ضابطهم العوض من التعرف اللفظي احضار صورة المعروف ومنه المن
 ان حصول بعض الافراد للشي قد يعيد الذهن لملاحظة الشيء فيجوز بالاخص
 كما يجوز بالاعم وقد استدل علي عدم الجواز بالاخص بكونه اخص من الاعم و
 فيه ان الخفاء غير مانع في اللفظي البصر فان حصول الاخص قد يعيد حصول
 الاجلي لكون اللفظ الموضوع بازاية اظهر دلالة من اللفظ الموضوع بازاية
 الاجلي يعارض الاستراك ونحوه فتدبر **ف** فان الامور العامة لا يجب
 ان يخفى اه قيل لم يدع الشارح المحقق قد كسره ان الوحدة عارضة لكل

فرد من أفراد الثلاثة بل انما يدعى شمولها لكل موجود والذي يظهر من كلام المحقق
انه لا يجب شمول الافراد المعدومة فلم يثبت النسخ وانت لا بدب عليك
ان مقصود البحث هو ان الامور العامة لا يجب شمولها لكل فرد من افراد
الثلاثة او الاثنين بل يكفي للشمول للبعض فانما شموله الافراد الموجودة
كلما يميزه لكن بين عدم الشمول بان الافراد كلها في الفردية سواء كانت مملو
جب شمول موجب للجميع والثاني باطل فزوج الامكان نعم في الكلام في الدليل
كما يستنتج **قوله** انما من كلي الا وبعض افراده مشع قد نقل منها حاشيتين الاولى
قوله بيان ذلك ان الكلام الواجب والجوهر والعرض بعض افراده مشع فتركب
الباري والجوهر الموجود في موضوع والعرض الذي موجودة لاني موضوع وكذا
في كل كلي فرض خلوه عما يلزم المهية وما في كلام الحاشية سنبطل ان
الله تعالى وانت لا بدب عليك انه قد حقق الله المحقق قدس سره
ان فرد الكلي بالصدق عليه الكلي في نفس الامر بالفعل او بالامكان ومن
البين ان تركيب الباري عز وجل لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر
لا الجوهر على الجوهر الموجود في الموضوع ولا العرض وعلى العرض الموجود لا
في الموضوع وكذا لا يصدق كلي اصلا على ما تجلو عن لازم المهية فالامور المذكورة
نسبت افراد الواحد من الثلاثة فعدم صدق الامكان عليها غير ضروري
يدعى شمول الامور العامة لجميع افراد الثلاثة فانما يدعى شمولها لما هو فرداها
في نفس الامر وبذا طاهر ومن هنا يظهر في قوله وكخصيص الافراد بالموجود
لتكلف فانه لا يخصص بها ثم مع قطع النظر عما ذكر التخصيص بالافراد الموجودة

فروبي لان المصاهرة لا يعرف الامور العامة بما لا يختص بها واحد من الواجب والمحذور
والعرض بل قال بما لا يختص بها واحد من اقسام الموجود التي هي الواجب والمحذور
والعرض ولا شك ان المحذور المعلوم والعرض المعلوم وكذا اسمها ليست
من اقسام الموجود وكذا ان الشامل للموجود والمعلوم فعبارة المصاهرة نص على
ان الامور العامة بما لا يختص بالواجب الموجود والمحذور والعرض الموجود
وج لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الشمول الافراد الموجودة لا غير قائم
واورد وجه اخر هو ان التخصيص بالافراد الموجودة في صدق الكلبي على
الافراد والكان فكلفا ونحن نساعدكم عليه لكن تخصيص الاقسام الثلاثة
في صدق الامور العامة بالموجودة ليس فكلفا فان الامور العامة اعراض
ذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع الفتن وشمول العرض الذاتي انما يفر
لافراد الموضوع بل لا يصح ان يكون شمول منه وتعلقه اراد من قوله من موضوع
الفتن الا الهي فتن الامور العامة فتن منه وال اراد به من فتن الكلام فتنه
على نذيب البعض والا فالمنزلة وذهب الى ان موضوع الكلام المفهوم
وهو لظن ان المتكلم انما يتحدث عن الامور العقلية التي سوى المبدء وصفاته
واعراضها لا يقع في الامور الدنيوية والكان لفعلا بعيدا والتفع كما يكون بمعرفة
احوال الموجودات كذلك يكون بمعرفة احوال المعدادات كقنوت المعداد
وعدمه وصحة عوده وامتناعه وغير ذلك ثم فيه شيء فان غايته ما لم يسلم
انه في مطلق العرض الذاتي بغير الشمول لا افراد الموضوع ولا يلزم منه اعتبار
شمولها بها فقط بل يجوز شمولها بها وبغيره ولا من اعتبار شمول خصوص الامور

لعمامة اعتبار شمولها لأفراد الموجود فقط بل يجوز أن يعتبر في خصوص بعض
الأعراض الذاتية العموم لأفراد الموضوع ولأفراد غيره لا لاجل كونها أعراضا ذاتية
بل لاعتبار عرض واما قوله بل لا يصح أن يكون شمول فهو منى على ما استعبر في أقواله
بعض الناس أن العرض الذاتي يجب أن يكون مساويا لما هو عرض ذاتي له
خلاف التحقيق وخلاف ما ذهب إليه المحققون كما بين في موضعه فاقدم
في الحاشية الأخرى واذن ذلك القول التعريف الكان على رأي المتكلمين
يلزم على ذلك التقدير أن يكون الوجود من الأمور العائمة الشاملة الأقسام الثلاثة
لأن الكم مطر والأعراض النسبة كلها عندهم ليست موجودة والكان على رأي
الحكام يلزم على ذلك التقدير أن لا يكون الوجود خارجا عنها لأن الكم المنفصل
والأعراض النسبة كلها عندهم ليست موجودة في الخارج كما صرحوا به وخصيص
الموجود العرض بالوجودين يكلف وبالجملة القول بأنه يجب في الأمور
بحققة في كل فرد من الثلاثة أو الاثنين قول خال عن التخصيص انتهى عدم شمول
الوجود الكم المنفصل غير صار لأن الكم المنفصل عند المتكلمين من المستحيلات
فليس هو فرد العرض النسبة لأن العرض لا يصيد عليه في نفس الأمر فلا وليا
أن يفتبر على الكم المنفصل والأعراض النسبة فانها أمور واقعية لو كانت
من أفراد كلي كانت أفرادا واقعية ولصيق عليها الكلي في نفس الأمر
وأخرج هذه الأفراد بعد فرض صدق العرض عليها فكلف بين كين بقية
فيه نظرا إلى ذلك ولا فلان هذا الكلام انما بهم لو كان العدد والأعراض النسبة
أعراضا وانظم انهم لا يعيدون الأمور الأخرى عنده من الأعراض وانما فانها

مني على كون الوجود من الامور العامة ويجوز ان يكون الوجود المحدود من الامور
 العامة الوجود الاظم من الوجود بنفسه ومثله والحيث من الوجود بنفسه
 لكونه نوعا من الوجود بل الثاني يدل على الوجود بنفسه والوجود الاظم كانه من
 الامور العامة نعم خصوص الوجود بنفسه وانما حيث عنه حيث لانه
 النوع فافهم ثم اعلم ان النزود الذي وقع منه بين مذيب المتكلمين و
 الفلاسفة يدل على ان تعريف الامور العامة بهذا الوجه مسلم عند الكل
 وقد عرفت انه غير مناسب لمذيب الفلاسفة الا ان التفات لم ينفوا
 خلافا في اصطلاح والده اعلم بحال عبارة **وتقول** في الحاشية الاولى و
 استدلال المحقق الدواني به على ذلك بانهم جعلوا العلنية مما شتر
 فيه الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجور والعرض بين الالهة لو وجدت في
 الجميع لكان كل واحد من الافراد علته لعلول وتلك المعلومات الحاصلة
 من كل واحد من الافراد لا يخلو من ان يكون جوهر او عرضا وقبل الكلام
 اليه يلزم منه عدم نهاي الافراد وهو باطل عند المتكلمين وانما تعلم ان
 المتكلمين ما يكون لعدم النهاي بمعنى لا ينفك عن حد وحيث يمكن شمول
 العلنية لجميع افراد الجور والعرض كما لا يخفى انتهى واعلم ان الاستدلال
 بهذا الوجه نقل عن المحقق الدواني به في حاشية الحاشية القديمة واما
 في الحاشية القديمة فقد قال شمول العلنية لجميع افراد الجور والعرض غير
 وانما قال على مذيب المتكلمين اما لان الكلام في تعريف المتكلمين
 او لانه لا يلزم التسلسل في المجتمعات فلا حلف عند الفلاسفة

ومشي كلام المحقق في ان الكلام في مطلق العلوية وادور عليه بوجوده اخرى
منها ان مجموع كل اثنين او ثلثة امر موجود ووجوده اجزائه وكل واحد
من الاحاد جزء وعلته فقد شمل العلوية لكل واحد اما المجموع فلما كان منهية
واعتياريه ووحدة يخص الاجتماع لم يدخل تحت واحد من الجوهر والعرض
فانها من اقسام الموجود الواحد ومنها ان فردا من الجوهر والعرض
علته معدودة الفرد المعلول علته للعلية من جهة اخرى ويكون الافراد متساوية
ووقع بان هذه العلوية والمعلولية يرجع اليها المحتسبات واما نفس
الفرد والمعلول لا يمكن ان يكون علته نفس الفرد والعلية فلا بد له من
معلول اما صفة فامية بالعلية او غير ما يخرج الكلام اليه واما ما قيل لم لا يجوز
يكون شئ علته شئ بسبب الهنية ومعلولا بحسب الشك فيه كما في البيولي
والصورة ففيه ان هذا الشخص اما فرد للجوهر والعرض وكل منهما علته على
هذا التقدير ثم ان المحقق الدواني رحمه الله قد استدل الفيلسوف على عدم وجوب
اشمول للجميع بالكثرية فانها لا تصدق على الجوهر المجرد الواحد وبالعلية
المادة والصورية فانها غير شاملة لجميع الجواهر والاعراض وانت
تعلم ان عدم صدق الكثرة على الجوهر المجرد انما يتم على راي من اعرف
بوجود الجوهر المجرد ولو قال فانها لا تصدق على الجوهر المجرد او الجوهر
الفرد الواحد كما ان اولي وعرفت عليه معاصره بان الكلام في مطلق
الكثرية والجوهر المجرد كثير بالمجبول وبان العلوية المادية الصورية من الازمان
العامنة ممنوعة والتحتم عنها فيها لا يقضي كونها عنهما اذ انهما عنهما

من انواع الامور العامة واجاب المحقق الدوالي رحمه عن الاول بان الكثرة
بالمحمول او الموضوع راجعة الى كثرة الموضوع او المحمول وبسبب البعض اليه
فان الجوهر المحرود الواحد لا يكثر بنفسه ككثرة المحمول بل انما يكثر بموضوعه
او محموله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض افاضل المتأخرين والمعبر في الامور
العامة الشمول والاستشراك بالتحقيق لا الاستشراك بالعرض انتهى
بذا مما لا يخفى فانه لو كان مرادهم اعم ما حضروا شمول الكثرة للجوهر والعرض
فان الكثرة بالمحمول مما يصدق على الواجب ايضا فانه يكثر من حيث
الصفات المحمولة وعن الثاني بان الامور العامة باب من ابواب
اصل الفن ولا يجوز البحث في باب عن انواع ما وضع الباب
له ويبلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطباء المحل وخصا بغيره
الزوايد ان لو جاز ايراد الانواع لزم اختلاط ما بين الابواب بقوت
العرض من التبويب ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن الجوهر والانس
في فصل النبات والجوارير والجرمات في فن الكلبيات من الطب
فلزم الاختلاط وانت لا تدب عليك انه انما يلزم الاختلاط بقوت
العرض لو بحث عن الانواع التي لا يوجد فيها جهة التي يوجب لاجلها
في فصل النبات فانه عقد ببيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلو فرض
البحث عن الانس والاشياء وابنت الاحوال العارضة من جهة الادراكات
لزم الاختلاط وكذا في فن الكلبيات من الطب فان هذا الباب انما
عقدت الاحوال العارضة من جهة الكلية فلو جوز البحث عن الجرمات

باختلاف ادانها واذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة الثبوت كما في هذا الباب
 اذ قد بحث عن الجواهر والاعراض والواجب في ابوابها ففي البحث
 عن الامور الخارجية عنها عقد كذلك ابواب الامور العامة فصحت
 من انواعها تلك ولا يلزم الاختلاف قطعاً فاقابل والدليل الحامي عن التشعب
 على عدم اشتراط شمول الامور العامة لمجموع افراد العلته او الاثنين عندهم الكلية
 والمخترية منها مع عدم شمولها لجميع الجواهر والاعراض فافهم **قوله** وذلك لا يخلو
 المتيقن انه قد كان يوردها في لفظة لا فائدة في تفيد الشك في كونه بقوله عندنا
 فانه عند من يقول بعينه الوجود له سميانه مبنية هي عين الوجود وكذا انه محصور
 بنفسه فانه فاجاب بان المتيقن يقال غالباً على الامر المعقول الذي يحصل
 في العقل مع قطع النظر عن الوجود الشخص لقابل على ما يرفع الابهام والتمني
 بهذا المعنى والشخص لا يصور وعرضه للواجب بل محبده الا اذا كان محصور
 في الوجود بغيره من الذات وهو ظاهر جداً في اي سلب الوجود المطلق
 انه يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق فرد منه **اقول** فهاهنا
 من الامور العامة هذا ظاهر جداً وقال المحقق الذي في رده نقل عن السيد
 المحقق قدس سره انه يصدق الحكم بالمعروف المطلق نظراً الى اعتبار بعض
 الصبغات فلا يضر ما نحن فيه فان العدم المطلق بالمعنى المذكور مما لا
 يصدق على شيء اصلاً وان امكن صدقه بعد اعتبار تفيدته واخرجه من
 جملته عدماً مطلقاً ولما قلنا ان يناقش انه لما جاوز المحبسة كونه مفهوم التركيب
 فرد الواجب العبادي باله والجوهر الموجود في الموضوع والعرض الموجود في

الموضوع من افراد الجبر والعرض فقد صدق المعدوم المطلق على بعض افراد الثلثة
 فيصير اعرافا ولا يجب الشمول للجميع الا ان يفرض لا يدور الامر العام من الشمول الافراد
 الموجودة من الاقسام الثلثة ولا ينافيه ما سبق قال الذي قال فيما سبق
 بوجود الشمول لجميع الافراد لوجب الافراد المعدومة ولا يلزم منه كفاية
 الشمول الافراد المعدومة فقط ويؤيده انه سيصرح ان الامور العامة اعرافا
 ذاتية للموجود والحق ما سلفنا سابقا ان المذكورات ليست من افراد
 الواجب والجبر والعرض فتأمل **الان** يجعل الاحوال المكنية الثبوت
 الاكبر دليل المحقق الدواني به وهذا عجيب من ان عدم المطلق رافع لجميع
 النجاء الوجودات فصداقة الاشياء محض لان هناك شيئا بالصدق عليه
 انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق ويمكن ثبوته في اصله انعم يمكن ان
 يسلب الوجود لجميع النجاء عن المكنات طر احوال كانت او اعرافا
 ويعبر عن هذا السلب بما صورته صورة ايجاب والمعنى هذا السلب من
 البين ان الامور العامة من الاحوال لا من جنس السلب البسيط
 لا من جنس مصداقاتها وقد يقال ان المعدوم المطلق ليس من الامور
 العامة ومع هذا لا يكون البحث عنه لطفلا لانه نوع من مطلق العدم
 وفيه تأمل لانه ان اريد انه نوع من العدم الثابت فقد عرفت انه ليس
 كذلك وان اريد انه نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود ورفع
 ونقص فيسلكه لئلا يكون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة بكل
 تأمل كما سنكشف ذلك الله تعالى وان كان المراد بالعدم مطلق

العدم اه حاصل مطلق العدم ارتفاع نحو ما من الوجود بالارتفاع الذي ان
عن صفه الواقع بحسب الطرف الذي اخذ الوجود بحسب هذا العدم مما
يمكن ثبوت الوجود في طرف اخر سوى طرف العدم فاذا اغبر هذا السلب
والارتفاع باننا له فهو من احوال الوجود لكنه ليس بهذا الاعتبار بقضا
للوجود المطلق ولا للنحو المرفوع به لانه مثله ثبوت في مجوز ارتفاعها عن موضوع
غير ثابت وانما اذا اخذ نفس هذا السلب ولم يغبر ثبوت شيء بل على انه
سلب بسيط او محكي عنه بالسلب البسيط فلا يكون من احوال الوجود
فلا يدخل في الامور العامة لانها من احوال الثابتة واذا عرفت هذا فمما
ان درست ان مراد الشافعي المحقق قد كسر من العدم هذا النحو من سلب
الوجود ويخرج عن الامور العامة ولا هو نوع منها فيكون البحث
لطفلا فانهم ولا تعقل **قوله** المتباينان لا يختص ان يختص بالمقسم اه
انت تعلم ان العدم ان اخذ ثانيا فهو مختص بالمقسم او با هو معدوم مطلقا
لا يمكن ان يثبت له شيء اصلا لا العدم ولا الوجود وان لم يؤخذ ثانيا
فهو ليس من احوال ويجوز اخل في الامور العامة سواء لو خط هذا البناء
قوله لكن يخرج وجب الامكان تلك نقول الامكان سلب الضرورة عن
الطرفين سلبا بسيطا فعلى هذا ليس من احوال العارضة بل والامور
العامة من احوال فليفت يصح عده من الامور العامة حتي يرد نقضا
مخرجه وان اعتبر محمولا ثانيا فهو من الامور العامة لكن لا بد من وجود
المتب لانه هو من احوال المحضة بالوجود فليفت يرد نقضا فنقول

الامكان ان اعتبره الفضة فهو معنى را الطي غير مستقل بالمحيط بتعبه الظاهر
فبذلك نسبة المحوط كذلك في الامر العام الوجود الثابت بالامكان وهو
الاول قطعا وحكمهم على الامكان بكونه من الامور العامة سامح في
النقص بخروج الوجود بالامكان لانه ليس من الاحوال المختصة بالوجود
لان الموجبة الممكنة انما ليست في وجود الموضوع بالامكان لا بالفعل
على ما هو المشهور وان اعتبر امر المحمولات بما فيكفي الوجود الغرضي لان
الفضة المتعقده حقيقة تقديرية في لم يختص بالوجود ايضا فلو اشترط
الاختصاص برونقضا البض فتل في فيه قد يجاب عن خروج الامكان بان
المراد بثبوت حال الوجود بان لا ينافي الوجود والعدم مناف له بحال
الامكان فانه غير مناف وانت لا يدب عليك ان مطلق العدم
غير مناف للوجود المطلق انما ينافيه العدم المطلق فمطلق العدم للوجود
ما دام موجودا في لا يخرج العدم البض واجاب المحقق الدوالي به بانه لا ولا
للعبرة على هذا المعنى وادور عليه ان احكم على المشق بتعبه ثبوت من
جهة التصاقه بالمبدء او حال ثبوت اوله لسمع المنطقيين يقولون في وجه
تسمية العرفية العامة ان المتبادر من الفضة المطلقة احكم بالمحمول
ما دام مثبت له الفوال ولعل هذا المحقق به اراد عدم دلالة مثل هذه
العبارة المستعملة في امثال هذه المقامات فتأمل فيه **قوله** الا ان يقال
كل ممكن موجودا في انما ينافي من قبل الفلاسفة القائلين بالوجود الذي
والايمان العاليه وكون علومهم حصوله ولا يصح من قبل المتكلمين فانهم يقولون

الوجود الذي

الوجود الذي في الاشرفية من متاخرهم ومفهوم المبادئ العالية سوى ذوات
الباري عز وجل ولا يقولون بحصول المعلومات في ذاته تعالى انما يقولون
ان على تعالى صفه ذات اضافته يتكشف به الاشياء من دون وجود
بحصول في ذاته تعالى فافهم **قوله** ثم يمكن ان يقال المنة سواء كانت جوهرية
او عرضية او عرض من هذا البناات نحو اخر من عدم كونه من الامور العامة
والحاصل ان الوجود لما كان رابدا على المهنات الامكانية عارض
لها فهو مسلوب عن مرتبة المنة كما بر العوارض في النجومنا ول
لجوهر والعرض فهو من الامور العامة وادور عليه مطلع اسرار الالهي
والمعارف الربانية التي تتنازلي نظام املة والذين اعرفه اليه
في رحمته واسكنه مقام خلقة ان هذا السلب بسبب من العوارض
والامور العامة يجب ان يكون من العوارض وهذا كلام متين الا ان يتكلف
متكلف الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة المنة كذا السلب
في مرتبة العارض او لا معنى لكونه الوجود الرتبتي عارضا فسلبه متحقق
في مرتبة العارض والسالته احواله والموجبه المعدونه احواله عنها
متساويان عند وجود الموضوع فيمكن بثوت هذا السلب في مرتبة
العارض بل يجب فهو من العوارض ثم قد يورد عليه بوجه اخر هو ان
الامور العامة اعراض دائية للوجود فيكون عارضة له وهذا السلب
من عوارض المنة لا من عوارض الوجود وهذا الاشكال في غاية السقوط
فانه لو سلم ان الموضوع الوجود كما ذهب اليه البعض لكن المنة السلب

عند الوجود بهذا السلب موجودة قطعاً ولا يجب ان يؤخذ خشيته الوجودية
الموضوع وما يقال الموضوع للكلام او الالهى الموجود بما هو موجود فالخشية
فيه اطلاقاً كما صرح به المصنف في شرحه قدس سره كما قال الصدر الشيرازي
الموجود بما هو موجود بمعنى الوجود ونعم من كلام الشيخ ان معنى الخشية من غير
بصير رياضية او طبيعياً فانهم واعجب من ذلك ما قبل ان الكلام فيها في الامور
العارضة لا في العدم في المرتبة فانبات كون هذا النحو من العدم من الامور
الدائمة خروج عن البحث اعجيبني قوله من اين علم هذا القابل ان الكلام
في العدم في مرتبة العارض بل ان الظاهر ان الكلام في العدم مطلقاً فانهم
ولا تخبط فيه وفيه نظر لان الكلام في عدم الشيء في نفسه اذ العدم الرطبي
يقال على معنيين احدهما النسبة السلبية الغير المتقطعة والى ارتفاع
شيء في نفسه لكن عن محال وهذا هو العدم المحكي عنه في سوابق الهيات
المركبة والمراد منها المعنى الاول واما المعنى الثاني فهو عدم في نفسه عرض
له اضافته الى موضوع وهو داخل فيما الكلام فيه وكذا الوجود الرطبي
معنيان احدهما النسبة الالجابية وهو امر غير مستقل جبراً للعقود الالجابية
والاخر وجود الشيء في نفسه على انه في موضوع لكون ذلك الشيء موهب
الامور الناعية وهو المحكي عنه في ايجابات الهية المركبات والرقب
فيه قولاً مستوفى في الجواب ان عدم الشيء في نفسه اذ حاصله ان
عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه محكي في الالبته الا ان
في الالبته الهية البسيطة هذا العدم انقضاء شيء في حد ذاته من دون انتفاء

الى شئ وفي الهلي المركب انما في نفس عن الموضوع سواء كان باثقا او خفيفا
في نفس اجمع وجوده وكذلك الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة الى
هو يحكي عنه لما كان في الهلي البسيط نفس وجود الشئ في حد ذاته وفي المركب وجود الشئ
في محل هذا العدم والكان والبطا في البعدين الحكاية لكنه عدم في نفس في مرتبة
المحكي عنه وهو المقصود هنا فافهم واما ما قبل الوجود لما كان صفة زائدة على الهية
تكون بينهما انصاف في الواقع لا يجب الحكاية فقط فيكون في العقودة
منها بثوث شئ شئ او سلب شئ عن شئ في درجة المحكي عنه والحكاية
جميعا لا في الاخرة فقط فبقه انه ان اراد ان النسبة النبوتية او السلبية
في مرتبة المحكي عنه فهو ظاهر البطلان وكون الانصاف في نفس الامر لا يفي
ذلك لان الانصاف عبارة عن قيام النصف بالموصوف لا عن امر
غير مستقل وان اراد وجود الشئ في نفس على انه في الموضوع او ارتفاعه
في نفس عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه والحكاية فهو الضرب لم قال الحكاية
نفس فيما اذا الوجود لانه امر مستقل عرض له الاضافة الى الموضوع واما امر
المحكي عنه مستطرد حاله عن قرب الشئ كونه تعالى ومع هذا العدم عدم
في نفس وان اراد معنى اعم بان يكون فرد منه وهو النسبة النبوتية او السلبية
في مرتبة الحكاية والوجود في الموضوع والا نفا في نفس عن الموضوع
في مرتبة المحكي عنه فان سلم فلا يلزم منه الا العدم في مرتبة المحكي عنه فبدر
قوله في الحاشية المطابق والمحكي عنه في الهليات البسيطة وجود
الشئ في نفس وعدمه في نفس وفي الهليات المركبة وجود الشئ بغيره

أو سلبه عنه انتهى هذا الماهي في العقود المحالته عن مرتبة العارض وأما العقود
 المحالته عن مرتبة المهيبة فالمطابق والمجكي عنه فيها ذاتية المحكي المحمول في
 الموضوعية وسلب الذاتية في السالبة ثم قوله فزيد معدوم وزيد ليس
 بموجود متغايران بحسب الحكاية متخذا ان بحسب المحكي عنه وهذا البطلان
 لا ينبغي ان يقع خلاف في كون زيد معدوم موجبه في كون زيد موجودا
 مشتملة على الوجود والاطبي فانه لا شك ان الحكاية في الاول موجبه
 وفي الثاني مشتملة على الوجود والاطبي وان كان المحكي عنه فيها وجود
 الشيء وعدمه كذلك انتهى ولا يصح حقيقه الحال فيها بفهم من العبارة الا
 بعد تفصيل فانه فعلن ان تفصيل الكلام فيه والكان المقام غريبا فاعلم ان
 بينا خلافا بين الاول ان عقود البليات البسيطة مشتملة على الوجود والاطبي
 ام لا والثاني ان امثال زيد معدوم فصبية موجبه ام سالبة اي فيها المحمول
 فيه العدم بل هو الخلاف قد فرغ على الاول في مقالات العلامة العوجا
 رحمه الله تعالى التفصيل في الخلاف الاول انه قد قيل عن البعض ان العقد
 البلي البسيط غير مشتمل على الوجود والعدم والراطين بل العقد فيه فهم من دون
 رابط وشبهه اركانه الصدر المعاصر للمحقق الدوالي رحمه الله لا يذكر ان رابط
 في البسيط فيقولون زيد نولينه است وروى المحقق الدوالي رحمه الله تعالى
 في احوال الشيخ القمي بانه لا شك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم سلب
 غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابط او لا بد من تصور النسبة
 احكيمة وانواعا وتوابعها او لا دفعها او من ادراك النسبة واقعة او ليست

بواقع علي وجه الادعاء علي اختلاف رأي القدماء والمتأخرين والفرق
بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم شديد العقل لفسادها وانما صرح الشيخ وغيره
من القدماء بتسليم اجراء القضية الطرفين والنسبة الاجانبية او نسبة
والتأخرين بتبرعاً بناء علي اعتبار نسبة بين بين وفي اي اذ الصور
زيد او مفهوم الوجود ان يكفي هذا الصور ان في حصول النقص في
من غير ملاحظة النسبة بينهما ما يند في القول العجم لا يقع ليقع عدم الذكر لا يند
علي اتفاق علي انهم يقولون زيد موجود دست وزيد موجود دست في اللغة
العربية وغيره من اللغات التي تتوابعها باللفظ بين الوجود وغيره
هذا مع ان الحق الخالق لا يفيض من الاطلاقات العرفية ومن حيث
امثال يذ في بطون الادواق فقد رضي ان يكون اصحوكه لنا طرقت الخفية
للمعبرين وللمحضة ان الضرورة الغير الكلفة وتب شاهدة وقاضيه بانه لا يند
الادعاء من ملاحظة النسبة التامة الجبرية في كل عقد من غير شأنا او
اتقي بها كما هو راء القدماء او اعتبر معها نسبة اخرى بين بين كما هو راء
المتأخرين **وقول** - وفي اي اذ بنية علي ان النسبة التامة الجبرية ضرورية
تقطع مع الاشارة الي لطال ان قول المتأخرين لان الكافي في الادعاء
النسبة التامة الجبرية باعتبار نسبة اخرى فهو وحلف بين القول والمنيب
في بطون الادواق معاخرة اي الصدر الشرازي **ره قول** في جديده
راو علي المحقق رحمه الله تعالى انه لا تراعي لاحد ان كل قضية لا بد قياس
النسبة الحكمية المسماة بالنسبة بين بين وهي الاتحاد والملاحظة الملاحظة

بين الموضوع والمحمول والباطل الكلام في ان الهئية المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية
 بل لابد ان يفهم اليها الوجود والعدم ويجعل كلاهما رابطتين بين موضوعها ومحمولها فظهر
 الرابط سميت مركبة وليس الوجود والعدم المعبران في الهئية المركبة الرابط فيها
 كما قد ذهب اذ لو كان النسبة الحكمية هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه ان الحكم في
 الاله بان النسبة ليست بواقعة ومن البين ان النسبة في جميع القضا
 بثبوتها وكوفي في الهليات المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين
 طرفيها كالتاويرين علي ان يدعى ان لقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين
 كما بقدر علي الاذعان لوجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين انتهى
 ومثله قال في موضع من جديده ولا يرجع حاصله عند التدقيق الا ان الذي
 هو ضروري للعقد من النسبة الرابط هو النسبة التفيدية التي اعتبرها المتأخر
 ومحمول النسبة بين بين واما خصوص العقد الهلي المركب لا بد فيه من
 شئ من احد هما المذكورة وهي لازمة في كل عقد والثاني النسبة التائية
 التجربة الايجابية وهو الوجود الرابط او السلبه وهو العدم الرابط في بوجه
 ما يروى في المتأخرين قال الذي لا بد في العقد والتعصب هو النسبة
 الحالية ليست الا بالوحدان الصحيح شأه عدل بان سوي الحالية لا
 نسبة اخرى في القضية اصلا فلو كان الهلي البسيط غير متعلق على النسبة
 الحالية المسماة بالوجود ولتتم العقد من خبرتين ولتتم القضية من دون حكاية
 وهو يدعي البطلان وهذا كما هر جلا الا ان المحقق الدواني رحمه الله تعالى
 ينزل اليه وسلم النسبة بين بين وروى الوجه وجه بحيث لا يفتي شأه

نسبة وقال سلمنا ان النسبة الحكيمة المعبرة في جميع القضايا بالحوالات
بين الموضوع والمحمول ثم زعم انه يكفي بلا خط هذا الاتحاد في السلب البسيط
دون المرتبة وانت تعلم انه ما لم تغير معه ثبوت او رفع لا يتعلق
الاذعان سواء كان بين الموضوع والموجود او بينه وبين المحمول
اخر قال الاذعان انما يتعلق بالايجاب والسلب لا بالايجاب والمحتمل
لكنها وذلك ظاهر جدا فكما لا يقدر على الاذعان بقيام زيد كذا الا يقدر
على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما وكان الحكم في الهيئات
المرتبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول في سلبه كذلك الهيئات
البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمجموع وسلبه والمحقق الدواني
انما تنزل وتكلم بعد تسليم النسبة بين بين انما بان الكار النسبة الجزئية
لا يصح على راي احد من القدماء والمتأخرين واذا عرفت ان هذا المحقق
تكلم منزلا فلا يحق عليك عدم درود ما ورد من ان القضية مرتبة
من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة الحالية وهي عبارة عن كون الموضوع
محمولا وقد تغير بالاتحاد وسلبه وقد تغير بثبوت المحمول وسلبه وقد تغير
بالايجاب والسلب ومن البين ان بعد ملاحظة الطرفين مرتبين بهذه
النسبة يحصل معنى صالح للتصديق والتكذيب لا يحتاج الى شيء لان ما كان
اتحادا يتعلق به الايجاب او السلب ولا يرجع الى قضية اخرى كما
حسب المتأخرون وهي ان النسبة واقعة او ليست واقعة وماذا
هذا المحقق على نذهب المتأخرين وهو مع كونه خلاف البديهة هذا المحقق

ليس فابلابة ثم في قول هذا المورد دخل اخر وهو انه فهم ان قول المتأخرين
 الى قضية اخرى وليس الامر كما فهم بل انما يقولون بالنسبة بين غير عموم
 ان الربط انما يتم بهما وان النسبة الثامنة انما يتعلق بنسبة بين بين و
 هذا الراي والكلان فاسد ان في نفس الا ان المقصود انهم لا يقولون
 بانتمال كل قضية على قضية اخرى يكون الموضوع فيها النسبة بين بين
 والمحمول الوقوع ليعبرون عن النسبة الثامنة تارة بالوقوع واللا وقوع
 وتارة بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ومقصودهم ما ذكرنا قبلا
 ثم منها قول عجيب راى غريب قد قصد به توهمين ما عليه هذا المحقق را
 من الحق الصراح ونقص بيان ما اليه من التحقيق الفراغ قد ثاب
 بمن وانه زخرفة الا كما ذيب بصورة الصدق وتلميع الا باطل
 برعها البرهان المتبين بنسبة عبارات معجزة وشجاعة مترتبة معا بنسبة
 للناظرين والحقبة للمحققين هو ان عقود الهليات المركبة مثله على الوجود
 والعدم الراطنين كوي النسبة الحادثة العامة في القضايا كلها بخلاف الهليات
 البسيطة ولفضيلة ما قال في كتابه للسمع بالافق المبين وليست في العقد
 البلي البسيط رالب سوي احكمة والمحمول فيه بسيط هو المفرد الوجود
 ولا يغير فيه وجود او عدم رالب اذ لا قصد وجود المحمول للموضوع في
 موجبة واسفا وانه في سالبه فليس هناك الالسة واحدة والحكاية
 بها ليست الا عن ذات الموضوع الواقعة واما العقد البلي المركب
 كقولنا الفلك متحرك ففقه سببا ل احدهما الوجود او العدم الربط

أو تأثيره الراسم هناك وجود شيء شيء أو انعدام شيء شيء فلهذا لا يوجد
نسبة إلى موضوعه ثم المجموع إلى متعلق موضوع الوجود نسبة أخرى هي النسبة
الحكمة اللازمية في كل عقد فإن جعل المحمول لموضوع الوجود وكان الوجود
نسبت إلى المحمول ثم نسبت المجموع إلى الموضوع بالنسبة الحكمة فيقال
إن وجود هذا المحمول له وإن جعل موضوع الموضوع كان نسبت الوجود
إلى الموضوع ثم ربط المحمول بالمجموع بالنسبة الحكمة فيقال إن وجود
الموضوع على صفة كذا وذلك في الموجبات وفي السوال بالخط
نسبة العدم إلى ما بغير موضوعه ثم نسبت المجموع إلى متعلق موضوع
العدم فإن اعتبر المحمول موضوعاً له نسبت العدم إلى المحمول ثم المجموع
إلى الموضوع بسبب النسبة الأيجابية فيقال ليس يوجد للموضوع هذا المحمول
وإن اعتبر موضوعه موضوعاً ذلك نسبت العدم إلى الموضوع ثم بسبب
بذلك ربط المحمول بسبب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على صفة
كذا فاذن إحدى تلك النسبتين جزء مفرد للعقد وهي النسبة الحكمة
الرابطة بين حاشيتي الموضوع والمحمول في اجناس العقود والنوع على
الاطلاق وإنما النسبة الأخرى وهي نسبة الوجود للمحمول أو إلى الموضوع
ونسبة العدم إلى أحدهما هي نسبت جزء مفرد إلى هي مضمينة في المحمول
المدلول عليها به أو في الموضوع فالمحمول مع تلك النسبة المتعلقة به جزء
مفرد للعقد أو الموضوع كذلك فاذن قد استبان لك أن العقد اهلي
البسيط كما أنه بسيط كذلك هو بسيط في لف من جهة أن النسبة فيها

والعقد الهلي المركب كما انه مركبي كذلك هو مركب في نفس التضمن له سنين وقال
 في موضوع اخر بعد بيان اطلاق الوجود الرباطي على معنيين بالاشتراك
 اللفظي احدهما النسبة المخرجة من الدعاء في عقود الهلي المركب وثانيهما
 وجود الشيء في نفسه على انه لا يخرج هذه العبارة وبالحيلة الوجود الرباطي
 بالمعنى الاول مفهوم رباطي غير معقول على الاستقلال وسنجد ان مسلح
 عن ذلك الشك ولو قد معنى اسميا يعقل بوجه الانكشاف نحوه حتى يصير
 الوجود المحمول للاستحالة ان مسلح عن طباعه وجوه بانه نعم بما يصح ان يؤخذ نسبيا
 غير الرباطي انتهى ولا يخفى على المنزه عن من درجة العامة وان لم يبلغ بلوغ
 ان ما ذكره محض هذا بان يتفرع عن اجتماع الاذنين ما فيه من الاختلال بوجه
 شتى اما اوله لان القول بالاشتمال الهليات امر نسبة على نسبة سوى
 الاخبارية ما يحمله البدئية الغير الكندية والقطرة الصادقة المشهورة
 ولا تفكرون الانسان سوى اذا حصل له العلم بالموضوع والمحمول غير الوجود
 فهل يحتاج الى نسبة اخرى في الحكم بالاتحاد بينهما لا بل اذا اعتبر الخلط الصحيح
 عن امر واقعي الصدق والكذب والتصديق والتكذيب كما في الهليات
 البسيطة وعلى الصريحة الغير الصريحة كقبي مونة في امثال هذا العقود كلها
 بليات بسيطة كانت او مركبة سواء في الاشتمال على النسبة الرباطية
 الحاكمة وعدم الاشتمال على ما عداها من النسب البسيطة والاختيطة واما ثانيا
 فلان قوله في السوابب بلحظ نسبة عدم تولد لا يرضى العاقل بالقوة
 به فضلا عن ان لصدق قال لطلانه اجل من ان تنازع فيه الوهم العقل

اوليس اذا اخذ القدم في المحمول فصار المحمول عدم الصفة ثم اذا انزل الموضوع
سلب الایجاب كيف بصير المعنى ليس لوجود الموضوع المحمول بل من الفطرية
الا دأبل ان السلب اذا ورد على السلب صار احاصل الایجاب
لعم لو اعتبر في السالبة ايضا الوجود والاطبي في جانب المحمول ثم بحكم نسبة
الى الموضوع سلب الایجاب لرجع احاصل الى ما ذكره واما ثانيا فلانه
قد جوزه ان يؤخذ في الموضوع الوجود والاطبي في الموجبة والعدم والاطبي
في السالبة فصار الموضوع الفلك الموجود له الحركة او الارض
المعدوم عنها الحركة ثم نسبة المحمول الصبر احاصل ان الفلك الموجود له
الحركة متحرك والمعدوم عنها الحركة ليست متحركة وهذا غير مفيد ولو
قيل ان بما جوزه فيه نفس الوجود والعدم لا وجود المحمول او عدمه
لقول الكمال هذا الوجود والعدم في الفهم فليس هناك وجود
الاطبي ولا عدم الاطبي ويلزم ان يكون السالبة مقصبة لعدم الموضوع
ولا الصديق عند وجوده والكمال وجود المحمول له او عدم المحمول عنه
فقد لزم ما التزمنا فافهم واما ابعاد فلانه قد سلم ان هذا الوجود والاطبي
معنى غير منفصل ولا يطر في الحاط ما مستقلا وقد علم خبر المحمول او الموضوع
فقد خرجا عن صلوحهما للموضوعية او المحمولية ليس من المستحسن الضرور
عندك وعند من يصلح لان يجاطب ان المعنى الغير المنفصل في الحاط
الغير الاستقلال لا يوجه اليه الذين قصدوا لا يمكن الالتفات اليه
فلا يصلح لان يحكم عليه وبسواء اخذ منفردا او مع غيره فافهم واما حاسا

فلان احتمال السلب الخ الشئ عن ذاته وذاتياته لا يصلح القيد على احتمال
 المعنى الغير المنقل عن عدم الاستقلال الا اذا ثبت كون عدم الاستقلال
 ذاتيا له اول لازما للمنه وهو في خبر المنع فانه لم يثبت بعد بل دعوى ذاتية اولوية
 يكاد يكون مصادرة ومحقق ان الله تعالى ما هو الحق في جواز صوره
 المعنى الحق في استقلاله في لحاظ وغير مستقل في لحاظ اخر فاشطروا بنو قد عيب
 ما املت علمت علم الفقيه ان العقد وكلها بم بالحاشيتين والسنة الثانية
 احكامية البنوية والسنة ولا يفرق في ذلك عقد من عقد ومن رعم غير ذلك
 فقد قال شرططا وعلمت ايضا ان السنة الحاكية خارجة عن الحاشيتين
 فلان ثبت الي ما قال للمبذة الصدر الشيرازي به في حاشية شرح حكمة الانوار
 ان الفرق بين الهليات البسيطة والمركبة بان محمول البسيطة منصبة لرابطة
 ولا يحتاج الي رابط اخر بخلاف المركبة ما قد وضع لك ان المعنى الحق في لا يصح
 احدا ان يكون محكوما به او جزؤه واستنباط لذلك ان النسبة الرابطة بحرها
 عن الحاشيتين فتذكر التفصيل في اختلاف الثاني انه قد طعن القضية التي
 جعل فيها العدم محمولا قضيه سانية ولعل عن العلامة الغوشي في بيانه
 وجهان الاول ان الاحجاب ينبغي وجود الموضوع فلو كانت موجته لكان
 الموضوع موجودا ومعدوما والثاني ان العدم اذا كان محمولا لا يحتاج الي رابط
 بخلاف ما اذا جعل المحمول شيئا اخر واذا كان العدم محمولا عن غير رابط
 يصير المعنى سلب الموضوع عن نفسه فليكون النسبة سلبية وقد نفينا
 الموقفة في نقض الثاني واعتزل المحقق الدوالي رحمه الله تعالى على الوجه الاول

في المحو شي القديمة بانه اذا اعتبرنا سلبه لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناه
سلب العدم علي ان لزوم اجتماع المتناقضين ممنوع في العدم في الخارج
وكذا في العدم الذاتي والعدم المطلق ان قيد بقيد صالح او كانت القضية
موجبه ممكنه وادور علي الثاني بان الفطره شاهده بالمغايرة بين
الشي عن نفسه وانقائه في نفسه كيف لا ويصح تعليل الاول بالثاني
بان يقال هو سلب عن نفسه لانه معدوم في نفسه علي ان ذلك بالخصف
قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم الرابط فيصير حال
الي ان العدم ليس محمولاً لانهم التفرق وهو بيان كون النسبة سلبية علي
تقدير كون العدم محمولاً مع انه خلاف البديهية فاما لعلم بديهية ان اي
مفهوم فيسب الي مفهوم اخر جاز احكم سلبه او ايجابه فتأمل وادور ومعايره
علي كلامه الاول بان قوله اذا اعتبرنا سلبه لم يكن المحمول العدم ممنوع
وبيان لا يجدي لان سلب الشي عن الشي هو معنى البلية المركبة لا البلية
البيضة فان معناه سلب الموضوع في نفسه وكلاناقية وادور علي
كلامه الثاني بان ليس مراد العلامة انه ان معنى زيد معدوم سلب زيد
عن نفسه فانه لا يفهم السلب ايل اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا
شي عنه وسلبه في نفسه انقائه لانه تعليل به وبانه ان اراد بقوله اي مفهوم
فيسب الي مفهوم يصح احكم بايجابه وسلبه ان احكم بينهما لك لكون الوجود
العدم بينهما رابطين فسلم لكن الكلام في كون العدم محمولاً ولا يكون هناك
رابط حتى يكون البلية البسيطة ولا يكون بينهما سوى نسبة بين بين وان

اراد انه يصح الحكم بين كل مفهوم من دون جعل الوجود والعدم رابطا بمنزلة
 من خصائص مفهوم الموضوع وخصوص محمول الوجود والعدم اجاب المحقق
 الدرداني رحمه الله تعالى اول كلامه بان كل قضية لابد فيه من محمول النسبة
 فان لم يكن المحمول المعدوم في آخر يكون محمولا او قال سلب المصادم
 المعارض الشيء عن شيء مفاد الهمنية المركبة اما الهمنية البسيطة مفاد سلب الشيء
 في نفسه ان اراد ان ليس في هذه القضية محمول بل يتم عن الموضوع فهو مصادم
 وان اراد ان محمول الوجود في نفسه ففقه اعتراف بان المحمول ليس بعدم فقد
 قد انقرب واجاب عما اورده علي كلامه الثاني اما عن الاول فبانه ان اراد
 سلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه عن الموضوع فلم يبق المحمول
 لعدم وان اراد ان السلب متوجه الي الموضوع من دون محمول فهو مصادم
 للضرورة وعن الثاني انه من البين ان المراد ان كل مفهوم اذا نسب
 الي غيره سواء كان وجودا او عدما او غيرهما ياتي في كل وجه الحكم ايجابا او
 نكزا لا يقبل المنع لبداهته كذا وقع القبل والقال قال صاحب الاقنى المذهب
 معتقضا بكلام هذا المحقق ثم ما اشد سخافته بانوهم ان عدم اذا اخذ في
 خبر المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاد بئس موضوع
 ولو اعتبر البال كان مفاد سلب عدم عنه وهو ضد المطلوب لو ارجع
 السلب الي ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع عن نفسه
 وهو ليس بمعنى عدم بل هو معنى اخر غيره ويصح تعليله به بان يقال هو سلب
 عن نفسه لانه معدوم في نفسه اقلت قد تحققت ان معنى عدم

هو سلب الشيء في ذاته وانفائه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود
عنه فان ذلك من غير الهلينة المكنية وليس من المستغرات ادعاء كجمل الجمل
البيط مع استنكار ان تصور نسبة الحقيقة في شيء ذاتها مع قطع النظر عن
الوجود وسلب الشيء في نفسه من دون اضافته الي ثبوت ذلك الشيء
ليس مغايل النفي الصادر عن المجاعل هو بسببه الحقيقة في جوهره مع
النظر عن الوجود وهذا مع ان حجة الجمل البسيط من المثابته لا يستلزم
ذلك لتخصيلا ان الوجود هو محقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها
والعدم ان سلب نفس الذات وانفائها في نفسها لا سلب مفهوم
ما عنها انتهى وبذا الرجل مع شدة اطرايه واجابة نفسه قد اطلب اطنابا
عظيما واسهب سببا واجبا وصار كلامه بهذه الاطالة حقيقيا بان
الي الخوف لا يلوم نفسه مما جيل في طبعه من الافتراء وقد رد لاجله
الي سفل السافلين بلا اعتبار ولا يرى انه لا ميس كلامه كلام هذا المحقق
لانه ما ادعي عدم معقولية بسببه الذات في نفسه ولا حكم برجوع هذه اللبنة
الي سلب الشيء عن نفسه بل حصل كلامه ان اللبنة لا يمكن الحكاية عنها
بجعل المحمول لعدم كما قد وضع اوسيس من الضروري عند المحصلين
ومن القطري لذي الكرخين انه لا بد في كل عقد حاك من لبنة تربط
بين الموضوع والمحمول وبذا المتعجب في الفهم معترف فاذا وقع عدم المحمول
لا بد من اعتبار بسببه بين الموضوع والمحمول فان كانت ثبوته كان العقد
موجبا ولا يفره خروجه عن الهلينة البسيطة وان كانت سلبته لفيد ضد

المطلوب وهذا ظاهر جدا لا مية ريب ولا ارتياب دأنا يمكن الحكاية عن
نبيه البينة سلب الوجود وروح لم يبق العدم محمولا السب من السالكين
في ان العقد الحاكمي عن الواقع لا بد فيه من الحاشيتين والسبب والموضوع
منها الذات والمحمول اي كشي هو النفس الموضوع وقد وضع ان القضية
سألته فقد حكم فيها بسبب الشيء عن نفسه وهو غير انتفاء الشيء في نفسه
واما الوجود فلم يبق المحمول العدم واما ليس بها كبحمول بل نأحكم على ذلك
بالبينة فقط وهذا المحاورة فاصح ومفسطه وابنية فاذن قد بان لك الحق ان السالبة
الابنية السبب انما هو قضية جعل الوجود فيه محمولا واعتبر بين الموضوع والوجود
سببه سلبه كما ان موجب الهملي السبب عقد حاشيته المحمول فيه الوجود و
اعتبر سببه الجانية واما اذا جعل المحمول العدم نليس بها كبحمول عند سبب
بل انما هو عقد هملي مركب موجب فالكان للموضوع وجود بحيث يصح انتر العدم
المحمول كما اذا حكم على الموجود الذي بالعدم انما رحي او بالنكس صدق العقد
والافلا كما اذا حكم على ذات المنع بالعدم كذب بل انما لصدق اذا حكم سلب
الوجود ويكون هليا بسبب انهم الكار العقاد الموحية مطلقا او الصادقة
في عقد يكون للموضوع وجود في طرف وانتفاء في طرف فاذا صدق السالبة
بحسب صدق المعدولة لاهما متلازمان عند وجود الموضوع فاعترف
صدا احد المتلازمين والكار صدق الاخر كما برة وبالحجة التحق ان السبب
احد ان ينكر العقاد الايجاب فيما اذا جعل المحمول العدم بل الصدق في نقض
العقود والذمي بحسب ان لفصل ان الهملي السبب بل يصح بها كبحمول

العدم محمولا كان التقدير اذ ان العدم اذا جعل محمولا في اللفظ
كان معناه سلب الوجود فالمحمول الوجود والسلب النسبة الرابطة قد غيرا
لفظ العدم فالعقد جسد سائبة ولا سبيل الى انكاره وهذا هو الذي زعمنا
بقولنا في اصل المحاكسة في بحث نماير الاعداد ان امثال زيد معدوم
لا لصدة بين الاسائبة كذا ينبغي ان يفهم المقامان واذ قد بلغ كلامنا هذا
النصاب وعلمت تفصيل اختلافين واثبت بالحق الصريح في المقامين
فلم يرجع الى مخرج احاشية فاعلم ان المحش رج اراد بقوله في احاشية
وبهذا يظهر ان بحاكم في اختلافين وحاصل محاكمه في اختلاف الاول ان
بحاكم في اختلافين وحاصل محاكمه في اختلاف الاول ان الهليات البسيطة
غير متحدة على الوجود والرايطي في درجة المحكي عنه وشئنا عليه في درجة الحكاية
فان ثبت للوجود والرايطي ان اراد اثباته في درجة الحكاية فصحيح ان
اراد في درجة المحكي عنه فغلط وقول الثاني بالعكس فتوقع الخلاف
بين الاجله في هذا الامر ما لا ينبغي وحاصل محاكمه في الخلاف الثاني انه
لا شك ان الحكاية في امثال زيد معدوم حكاية ايجاب المحكي عنه
انها وذات زيد مثلا فالموجبة والسائبة كلاهما بينهما متحدان مالا ومصدقا
فانقول بالايجاب صحيح في درجة الحكاية والسلب في درجة المحكي عنه
فتوقع التراجع بين الاعلام في ايجابه وسلبه لا يول الى كشرط بل فلا ينبغي
ان يقع ولا يظهر حال ثمين امحاكتين صنفه وفساد الاستفصال فاستمع
لما تلي عليك اما امحاكتة الاول فمنه على عدم اشتغال الهلية البسيطة

على الوجود اذ العدم الرأى بين بخلاف المرتبة وقد عرفت ان الوجود الرأى
والوجود غيره معنيين احدهما النسبة الاجانبية الحادثة لا الوجود الرأى
الذي اخرجه صاحب الاقنوع البين ان النسبة المضمنة في المحمول او
الموضوع كوي الاخبارية الحادثة فانه من هو شانه وهو اخرى بان كمنب
على اثبات الاعمال من اللتانية على الادراك وثانها وجوده
في نفس على انه في محل والاول لا سبيل لاعتباره في درجة المحل
لان النسبة لا تكون الا في الحكانية انما السبيل لاعتباره الثاني فنقول
مصاديق الهليات المرتبة مثله عليه دون مصداقات الهليات
الهلية السطية في الايجاب نفس عليه حال العدم الرأى في السوابق
تفضل القول فيه على ما ذكره بعض المتأخرين ان الوجود الرأى
بالمعنى الثاني وجود في نفس محمول مستقل قد اخرج مع اضافته عارضة
الي متعلق بهذا الوجود وجود له لكونه من الحقائق الناعية فهو امر مستقل
في نفس قد عرض له معنى غير مستقل كالاسماء اللازمة الاضافته ولما
كان مصاديق الهليات المرتبة الموضوع القائم به صفة وهي حقيقة
ناعية مغايرة للوجود فلها وجود في نفسها منتزعة عن الموضوع الصفة بانه
له اذنية لا انضمام الناعية ذلك وهذا الوجود قد يوصف بموضوعه وهو
الصفة فهذا الاعتبار يقال له العروض فيقال له العروض فيقال الباطن
عارض وموجود احسم وقد يوصف به متعلق موضوعه الذي هو موضوع
الصفة فيقال له بهذا الاعتبار الاتصاف فيقال احسم فصف بالباطن

وموجود له البياض هذا بخلاف الهيئات البسيطة اذ اصاديقها نفس
وجود ذات الموضوع واذا ليس للوجود وجودا يقال وجود الوجود في
نفسه منزه الى موضوعه بانه له اذ فيه قانون فديان ان في مصاديق الهيئات
التركيبات وجودا بطبي ودون مصاديق البسيطة وهو لا ارا مصاديق وجود
الوجود المصدر لم تكن لو افاهمين للوجود المحض في جعلوا على ما قرر
واقول الشرح وجود الاعراض في النفسها هو وجوداتها في موضوعاتها
سوي ان العرض الذي هو الوجود كما كان في انفسها كما جئنا الى الوجود
حتى يكون موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا للمصحح
ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما ان
للبياض وجودا بل معنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه و
غيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه انتهى ولي كلام
قد فضلته في بعض الكتب المنطقية هو انهم ان ارادوا ان الوجود الالهي
بالنفس المذكور موجود في مصاديق الهيئات التركيبية فظاهر انه ليس
كذلك لان الوجود بمعنى انتزاعي وان ارادوا ان مصاديق الهيئات
التركيبية صالحة لانتزاع الوجود الالهي فظاهر انه لا يصح انتزاع الوجود
الخارجي من مصاديق الهيئات التركيبية التي مبادئها لا يمكن انتزاعه
فلا يصح ان يقال الوجود الخارجي للفوقية في نفسها هو وجودها في موضوعاتها
او ليس للفوقية وجودا كما قلتم في الوجود وان ارادوا الوجود الالهي سواء
كان بنفسه او بمنشأه فسلم ان مصاديق الهيئات التركيبية مستند عليه

بمعنى انها مصححة لانزعاج هذا الوجود لكن مصادق الاليات البسيطة ايضا
 كذلك لان الوجود من الكلمات المتكررة فكما ان وجود الفوفية في
 نفسها هو وجود ما في الموضوع لكونه مصححا لانزعاجها كذلك وجود الوجود
 في موضوعه لكونه مصححا لانزعاجه ثم يحسن المقام ان المعبر الوجود الذي
 به الوجود الذي به الوجود به الذي هو من الآثار وهو الوجود الحقيقي
 ونسب احتمالا ان نفس المبهة المتكررة اذا مرزايه فعلي الاول الفرق
 بان مصداق الالي البسيطة نفس المبهة المتكررة بخلاف مصداق الاليات
 المركبة فان المصداق هناك الموضوع مع صفة اخرى انضماما وانزعاجا
 فمصدقا البسيطة ومصداق المركبة مركبة في الصفة لكونها حقيقة ناعية منسبة
 بنفسها الى الموضوع فهي وجود في نفس باعتبار لكونه من الآثار وجود
 رابطا باعتبار انها منسبة الى الموضوع وعلى التالي الفرق بان مصداق
 الاليات البسيطة الموضوع مع امر به الوجود به ومصداق الاليات
 المركبة الموضوع والصفة مع امر به موجود به الصفة للموصوف وهذا الامر
 للصفة في نفسها امر به موجود به الصفة وهو بعينه مثبت الى الموضوع فانه
 كما ان الوجود به كذلك بالانتساب ليس في مصداق الاليات
 البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بمنزلة الصفة في المركبة وجودا
 لهذا الوجود حتى يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه فان موجود به
 الوجود بنفسه وموجود به سائر الاشياء الاخر بالوجود واذا عرفت هذا
 فنقول كلام المحقق في ظاهره ان مصداق البسيطة وجود به الوجود

في نفس وبطلانه في نفسه مصداق المركبة موجودية الصفة للموصوف وكلام
صاحب الاتفاق المبين ضرورة لا يكا ويصح مع القول بزيادة الوجود كما
علمت كذلك ينبغي ان يفهم المقام واما المحاكاة الثانية فخاصة ما يرجع اليها
ان مصداق قولنا زيد معدوم وهو موجب وزيد ليس بوجوده سائبة
واحد وهو بطلانه في نفسه وهذا باطل قطعاً فان الحكم في الوجبة بنوت
المعدومته لزيد ولا يصح هذه الحكاية الا اذا كان هناك بنوت المحمول
فكيف يصح بطلانه محكاً بهذه الحكاية ولو جاز كون المحكي عنه في الوجبة
هو بعينه المحكي عنه في السائبة لما كان الربط الاسحابي ربطاً مفقداً
لوجود الموضوع بل الحق ان زيد معدوم حين كونه موجباً حاك عن زيد
موجود بحيث يصح عنه انزعاج العدم فان كان وجوده لا ينافي انزعاج
العدم صدق بان يكون العدم عن طرف والوجود في آخره والآلية
واما السائبة فكما قال مصداقه اسفاده في نفسه فتدبر وقد وقع فيها
نوع من الاطلاق ان المقدم كان من مزال الاقدام ومضال الاقدام
والله الهادي الى الصواب وبه الاعانة في كل باب **اول** ثم العدم مطلقاً
ليس من الامور العامة اه يعني ان العدم سواء اخذوا بها او زانها
مختص بجناب الباري عز وجل وارادوا التقدم الزماني كون الشيء غير
مستحق بالعدم في حاق الواقع وهذا ملزوم عند المتكلمين لا ستماره في
الزمان المتوهم الغير المتناهي وعند المخسرة واضرابه لا وسنظر ان السائبة
تعالى بحقيق الحق اما اختصاص التقدم الذاتي بجناب الباري تعالى فطالما

سادق للوجوب ليس للممكن فيه قدم واما احصا من ابراهيم فلاك العالم
 حادث زمانى عند جميع الكل والنجل الاثر ومنه لا يقيدهم **ومن**
 الصفات الزائدة اه وقع لما يتوهم وردده من ان القدم كمال للصفات
 عند من يقول بزيادة الصفات وبى اغراض فقد قيل بعدم نفسه
 الموجود من الواجب والعرض فاجاب بان من يقول بالصفات الزائدة
 لا يقول بعرضها لان العرض قسم الحادث ومن بينها بان لك جواب
 المحنة رة عن انقضى الوارد على تعريف الامور العامة بالصفات السبعة
 لانهم على يد سبب المتكلمين والمحنة رة خلط العرض في تعريف المتكلمين
 الامور العامة باصطلاح الفلاسفة وحكم بعرضية الصفات الزائدة ومن
 بينها طر ان المراد بالعرض في تعريف المتكلمين الامور العامة ما هو اصطلاح
 المتكلمين وهذا تناقض بحسب الظاهر فتمت **فوه** فيه ان المراد بقوله هو
 مع متعاقبه قد كان ورد فقط الموجودات بدل المفهومات في كلام الفقيه
 رة فاورد عليه المحقق الدواني رة بانه ان اريد بالتقابل الاصطلاحي
 المختص في الارضية فخرج الوجوب والامكان او لا تقابل بينهما فيهم
 من الاقسام الاربعه وان اريد مطلق المبانيه تدخل الامور الخاصة في
 الامور العامة لان بينها مطلق المبانيه وتعلق بكل منها عرض علمي لكونها
 مقاصد الفن واجاب بان المراد التناول مع متقابل واحد كما يدل
 عليه **فوه** ويتعلق بكل من المتقابلين عرض علمي وما كان هذه القرينة
 بينها اي في التعريف المذكور في الشرح حمله عليه قال في المحاشية

المراد بالتقابل لتقابل اعتباري في العرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المحدص
في الامور لغة واحض من مطلق المباشرة فلا شك بالوجوب والامكان
والامتناع طرذا حيث لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا
عرفا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة بكل من التمسك مع الاحوال
المختصة بالآخرين عكفا فانها وان كان بينهما مطلق المباشرة والتجاذف
لكن لا يعبر فيه لتقابل عرفا لا اصطلاحا ولعله قصد بهذا وقع ايراد
ثالث لكن ورد هذا الايراد على ظاهر هذا التعريف غير ظاهر لعدم ظهور
شمول الاحوال المختصة بقسم قسم للمنفقات والظاهر انه لم يخل السبب
على معناه بل لبيان اقل ما يحقق فيه التقابل اذ المراد التكميل المحض
ثم انه لم يبين التقابل العرفي باهو فلهذا اراد به ما بعد في العرف مقابل
بذكر احدهما في مقابلة الآخر كما يقال الوجود والعدم والتقدم والتأخر
المعنى والوجوب والامكان والامتناع وكذا اواراد ما لا يمكن اجتماعها
لذا فيها اول ما عرض لهما وهذا المعنى اعم من التقابل الاصطلاحي فان المعرفة
الاجتماع بالذات واحض من التباين فانه عدم الاجتماع في الصدق موافاة لكن
الاول نجد انه لا بد من معنى توجب ذكر احدهما في مقابلة الاخر في بعض
الصور دون بعض اخرى والابصر حكما والذكر في المقابلة انما يكون بحقق
المقابلة والكلام في نفس المقابلة والثاني نجد ان الاحوال المختصة
قسم يعرفه لتقابل عرفي بهذا المعنى ثم اورد بناء على ان السبب على
معناه خروج الامكان فانه مع الوجوب لا يتبادل المنع ومع الامتناع

لا يتبادل الواجب وان اعتبر كل اثنين مقابل واحد فليس العرض العلم
 متعلقا به كذا في الحاشية واعتبار اثنين مقابل واحد انما باخذ المفهوم المراد
 وبينهما انما باخذ معنى واحد شامل لهما والضر لا تقابل بين الوجوب المطلق
 والوجوب بالغير بين الامكان وكذا بين الامتناع المطلق والامتناع
 بالغير وبه فيلزم خروج كذا في الحاشية ثم ان النقص لا يختص بالامكان
 بل بالحدوث والتقدم والتأخر والمفهوم كلما غير شامل لجميع
 المفهومات مع مقابلة الواحد فلا يقع اجواب بان الامر العام هو الامكان
 العام وهو وحده شامل لجميع المفهومات وانما بحث عن الامكان
 احاط لانه نمبره نوع منه ثم اعلم انه قد وقع في عبارات اكثر المحققين
 كاتشارح المحقق قدس سره في حواشي شرح حكمه العبد والعلامة القوي
 لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال ان المحقق قدس سره
 في صدر المرصد الخامس لما كانت العبدية والمعلولية من العوارض الشاملة
 للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اور وبما خصها
 في الامور العامة وهذا الضمير يدل على ان الشمول على التقابل المتغير في
 الامر العام انما هو للموجودات فالظاهر ان المراد بالمفاهيم بناء
 الموجودات فح لا نقص وقد اعترف المحقق الضمير بذلك في صدر
 ذلك المرصد حيث قال عدل الله عن التعريف المشهور الذي
 اورده المصنف في صدر هذا الموقف وجعل العلة من العوارض للموجودات
 على سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من المشهور ولا يلزم عليه ان

يكون بعض المباحث تفضيلاً ومن البين ان ليس مقصوداً شراح
المحقق قدس سره والمحبة رحمه الله اختياراً لتعريف اخر غير المذكورين كما لا يخفى
فالعلم ان امراد في التعريف الثاني الشمول للموجودات فان قلت
على هذا التقى النقض بالتقدم والتأخر والعبء فان التقدم مع التأخر لا
يتبادل المعنى المتقي المحض ومع المعنى المتأخر المحض والتأخر مع الغلبة
التقدم المحض قلت لعل المعنى المعذورة في الامور العامة المختلفة
المشتركة بين اقسام ما وهي وحدانية ما لم يجمع الموجودات لان
ما من موجود الا ومعها ومعلول قطعاً وكذا التقدم مع التأخر لان كل
موجود اما متقدم لواحد من التقدمات او متأخر لا يري ان الواجب
تقدم وما بعده من الموجودات متأخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم
والتأخر بمعنى واحد مشترك بين المعاني الخمسة اذ امكن لفظ التقدم
مشتركا لفظياً بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك
يكون من الامور العامة بل يجب ليعال ان بعض المعاني التقدم والتأخر
كالطبعي والشرعي سيما والزمانى على ذنب المتكلمين يتبادل مع العقلي
جميع الموجودات العقلية والشرعية لا يتبادل فانهم ثم في هذا التعريف
يدخل ما يكون محضاً لنفس واحد ويكون مع مقابلة مثلاً للثلاثة او الاثنين
لم تعرض به عرض على عن هذا التعريف بخلاف الاول فاحد التعريفين
يحمل كما مررت الاستشارة اليه واما جزم القول باختلال هذا التعريف
لان يقوم عن اخرهم مخرجون بانه لا يدعي الامر العام من الشكرتين

الثلثة او الاثنين والان في المثال على التقابل المثال المفهوم المردود
كل واحد امر اعمالا لا يخلو عن سماحة فقيه شيء او لم يثبت اجماعا على التعريف
الاول بل المنقول في القتب الكلامية كلا التعريفين الا ان الاول اشهر
والثاني مشهور ولا سماحة فيه الا البعد عن المفهوم اللغوي والاصطلاحي
لا مشاجرة فيه **ف** فيه إشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل
آه لا يظن ان الإشارة وجه سوى بالتقابل من انه رحمه الله تعالى لا قال
اور وما كلام من الامور الخاصة في البوابها ولم يبين الا الامور العامة
فلا بد من باب فقد علم ان الامور العامة والامور الخاصة من
واحد والامور الخاصة محمولات المسائل فالامور العامة كذلك وبذا
الوجه محقق لان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل كذلك
هي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من التثنية في جميع الاحوال بل
فصارى الامر التثنية في وضع باب **بها ف** لان الحمل المعبر في المسائل
اه هذا هو المشهور فيها بين المتأخرين وبه صرح الشافعي المحقق قدس سره
في حاشية شرح المطالع لكن الشرح صرح في طبيعيات الشفاء ان الاعراض
الذاتية المبعو عنها قد يكون صور او قد يكون اعراضا وقد يكون امورا
مباحة قد يكون الحمل المقصود في مسائل الحمل بالاستيفاق ايضا
يصلح لتعلق التصديق **و** ولا يخفى انه يحكم موضوع فن الامور العامة
اه قال في الحاشية تنبئ المقصود منه الاعراض فانه جائز لا بأس به
وقد شنع عليه كل من لط في كلامه هذا قال الموضوع انما ثبت اعراضه الذاتية

له اول نوعه اول اعتراضه فالموضوع يجب ان يكون مفروغا مسلما ويوجعل
محمولا لكان مطلوبا بغرة فلم يقع الموضوع موضوعا ويمكن الاعتذار عنه بان
الموضوعات واذا كانت مستثناة ويكون كل عارضا بغرة من الموضوعات
فانه يقع محمول المسائل كلوية عرضا واثباتا وذا كان في موضوعات النطق فان
بعض المقولات الثانية اعراضا واثباتا لبعض فيكون محموله كما يقع موضوعه
في المسائل كذلك منها الاجناس امر عام وعارض لا مر عام اخر كما يمكن
تضيغ محمولا كالوجود فانه امر عام اخر كما لكل الطبيعي فيكون محمولا في سبيله
يكون الكلبي موضوعا وبكذا فصح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولا
المسائل وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية فالحاصل من الاستدلال
ان الامور العامة في البحث كالاور الخاصة فالامور العامة محمولات
المسائل كالا خاصة فلا بد من كونها مشتقات لان الحمل المعبر في المسائل
هو الحمل بالمواطاة بذاتانية التوجيه ويرد عليه ما سبق واستصوب البعض
هذا الامر او مركب منطبة التجوز وقال ليس المراد بمحمولات المسائل
ان مال قد وقعت الامور العامة محمولا بها بل المراد منه الاعراض
الذاتية لموضوع العلم الالهي واردة الغرض الذاتي من الذاتي من لفظ
المحمول المضاف الي المسائل بعينه جدا لان لفظ المسائل خفية
فصار عنه لكن لا يمي ما قال في احاسنة وهذا الفن ليس بالعلم الكلبي
والفلسفة الاولى وهو من فنون ما بعد الطبيعة وقد يقرر ان موضوعات
المسائل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم او موضوعات فن الامور

العامة من هذا القبيل انها اعراض واثنية لموضوع علم بالبعد الطبيعي اي الموجود
 من حيث هو موجود وكذا اسماع الطبيعي الذي من فنون الطبيعي موضوعا
 مسائله من الزمان والمكان والجهة والظاير اعراض واثنية لموضوع العلم
 الطبيعي اي اجسام الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وبعده اراد بقوله
 من حيث هو جسم طبيعي من حيث انه ذو طبيعة وليس به الحسنة اطلاقا
 ثم موضوعات هذا الفن الامور العامة بهذا الوجود وهو ليس عرضا ذاتيا
 لموضوع العلم بل نفس وفي السماء الطبع ليس موضوع جميع مسائله
 عرضا ذاتيا للموضوع بل من المسائل ما موضوعه نفس الجسم فافهم وقبل
 في توجبه كلام المحنثه ان المراد بالمسائل مسائل العلم الاعلى الذي
 موضوعه الوجود فالذي يلزم هو كون الموضوع فن محمول مسائل فن اخر
 وهو غير محال وانما المحال وقوع موضوع فن محمول مسائل ذلك الفن
 وهو غير لازم وانت خبير بما فيه من الاختلال فان فن الامور العامه
 بعض من العلم الاعلى فبالله هي مسائل العلم الاعلى بعينه موضوعا
 هذا الفن موضوعات مسائل العلم الاعلى فتأمل **قوله** والحق ان المسائل
 والمتنقات فلا بد من كلها امور عامه وهذا لان المسائل اي اعراضا ذاتيا
 نظرية كما المتنقات فلا بد من علم من فنون الحكمة والكلام بحيث
 عنها ولا يصلح لذلك الا فن الامور العامة فلا بد من ادخالها في فن
 الامور العامة لان التبادر من التبادل المأخوذ مريجا او ضمنا بطلان
 الحمل اي الامر الذي يراد به الحمل والمواظاة والحمل بالاستفاد والاطلاع

سألك هل مطلق يكون الحملان فردين لأن فقط الحمل مشترك بينهما
بالاشتراك الصناعي وما يجب عنه يحتمل الأمرين المبحوث عنه في
لبعض المسائل هو المشتق وفي البعض المبدء أو فالمبحوث عليه في هذا
البعض يحتمل الأمرين أما بان بادل المبدء أو بالمشتق بالمجاز الشائع
أو بترك على ظاهرة قولهم الوجود ذرايد أو عين مشترك أو مختلف الظاهر
هو الترك على الظاهر لأن المحمول الثابت للمشتق إنما هو لاجل المثال
على المبدء أو واختلف فيه البعض بالنظر إلى الخلاف في المبدء أو وعبارة
البعض بدلي على الثاني فإنهم جعلوا المشتق موضوع المسئلة والاولا
بالمشتق كما وقع من المحقق الدوالي رة كثيرة والتاويل بان يجعل ما هو
المفهوم من المسئلة فبدا في المسئلة كما بادل قولهم الوجود ذرايد في الممكن
موجود ووجود ذرايد فبعد لا يثبت اليه لكن ارادة المشتق من المبدء أو
لا كما يصح في بعض المسائل المبدء لقولهم الامكان علته الحاجة او الحد
والوجود فبدا بالهتية من حيث هي فتأمل **ك** كما انه اراد ان يحصل اه
لان معرفة المعارض بعد معرفة العارض على الكمال فله دخل ما في معرفة
العارض فالاولى ان يذكر قسم المعلوم إلى طائفة معروضات الامور العامة
وهذا القدر انما يقيد نفس ذكر التقسيم واما اختيار طائفة مخصوصة فلاها كبر
لدور على الانسنة في هذا الفن فقل عنه في احاشية اشارة الى ان في
رة الشرح الوجوب بمعنى الاولونه وضايفته التقسيم الى المعلومات
عاضته الى الاقسام لا الى المقسم وقوله اي معروضاتها اي التفصيل

لا إلى الجارة انتهى وفيه وقع ما برز علي الشئ قدس سره ان ما ذكره لا بقيد
الوجوب فلا يرد ان النفس انما برز علي الهيئة دون الافراد فلا يصح قوله
نفس المعلومات وجه دفع الاول ظاهر ووجه دفع الثاني ان المراد بالمعلومات
الاقسام والمعرضات نفسية وذكر المفسر من ترك اي بنفس المعلوم
إلى المعلومات التي هي المعرضات الامور العامة وهذا انما يصح اذا لم
يكن إلى الجارة داخله علي المعرضات ويكون اي التفسير بمقامه
كما قال لكن النسخ التي توجد ليس فيها اي التفسير بل إلى الجارة فاذن
الصواب ان يقال تعريف المعلومات حسبته والجمعية باطلا وتنبل
بها تقسيمات متعددة لاقسام للعلوم كالثابت والممكن والحادث
في الموجود الخارجي والموجود الذهني في وجه قوله من غير كلف ان نفس كل
احد من المعلومات إلى اقسام التي هي المعرضات فان عدم
الممكن سابق علي وجوده اه في الحاشية بعدم مقدم علي جميع الكمالات
بحسب الذات فقط وبحسب الزمان الا في بعضها عند الفلاسفة
وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم عندهم حادث
منحصر في الزمان انتهى اراد بالكمالات ما سوي صفات الماري
عز وجل والمتكلمون يكررون الحدوث الذاتي وتقدم عدم بالذات
والمحشيه قد فرغ رتب الفلاسفة في الحدوث الذاتي بمقامه بالا
مرتب عليه فانه **فانه** بان يكون الغير واسطه في العروض تفصيل المقام
انه من الضرورات ان من الاشياء ما له ذات متقررة في الاعيان

بثبت عليها آثاراً وظهر منها أحكامها ومن الأشياء ما ليس له ذات متفرقة في
الاعتبار إلا أنه ثبت عليها أحكامها ولها علاقه بالذات المتفرقة فيخرج
منها العقل ويصفها بها ومنها الذات له ولا أحكام له ومن البين أن
بين القبلة الأخيرة والقبلة الثانية قرابة فإن القبلة الأخيرة من
الأخرى اعتبارات بخلاف الثانية فإنها من الواقعات فلا بد لها من
تجود وجود ورافعة لأن الوجود هو مبدأ الآثار ولما لم يكن لها وجود
بالذات فلها وجود بالعرض سبعة المناشئ فالمناشئ موجوده بالذات
ووجوده بتباعدية هذه الأشياء وتباعدية هذا هو معنى الواسطة في
العرض قال بعض سادات أهل التدقيق إن من الأشياء ما يوجد
بوجود قائم به ومنها ما يوجد بدون قيام الوجود بل الوجود قائم به ويكون
الأخر موجوداً به كما يقول بعض الفلاسفة في الموجودات الالمانية
كأنه إن الوجود خبري حقيقي قائم بنفسه واجب بالذات فالواجب
موجود هو نفس والممكن موجود بذلك الوجود فيكون الشيء موجوداً بالوجود
حاصل خبره هو المعنى بالبعثة في الوجود فالموجود بوجود حاصل له هو
الموجود بالذات فإن كان قائماً بغيره فهو العرض والموجود بوجود حاصل
بغيره هو الحال والسلب خارجة لكونها غير موجودة لا بوجود حاصل لها
ولا بوجود حاصل بغيرها وانت لا تحي عليك أن الوجود حاصل
لشيء لا يلقى موجودية الأشياء كلها بل لا بد من علاقه بين الشيء الموجود
لوجود حاصل له وبين الآخر الموجود بوجود حاصل الأول ولا يظن علاقه

الاصح الا متزاع الثاني من الاول فرجع الى ان مناط الوجودية
حصول الوجود اما هذه الوجود او لا مر سعين به هذه العلاقة ثم هذا الوجود
بالوجود حاصل بغيره اما له ذات متفرقة كما في الوجود بالوجود حاصل
كما نقول تلك الفلسفة في الممكنات فلم يبق بين الحال والعرض
في فرق في البذوت واما ليس له ذات متفرقة بالذات بل الوجودية
بمتحرك جالس السنية فرجع الى ما قال المحن في ان الوجود له بالعرض
ولم يبق في الحق فرق وبقى الكلام في خروج السلوب الثانية كما شق على تقرير
المحسنة ثم مثل هذا يمكن القول به في كل ما فيه واسطة في العود في المتحرك
ما يحصل له الحركة او لتغلف والسنية متحركة بحركة قائمة بها والجالس متحرك
بحركة حاصل بغيره فالموصوف بالعرض يمكن فيه ان يقال انما يحمل عليه المشق
قيام الصفة بغيره فافهم **قوله** اولهم ان يقولوا لان فيها سلب القيام اه قال
في الحاشية فلا يكون لها يحقق بغيرها وانما لم يخرج عن تعريف الحال بقوله
صفته واخرج بقوله ولا معدومة شيوع اطلاق الصفة عليها انتهى ثم هذا انما
يتم في السلوب البسيط واما السلوب الثانية ففيها قيام السلب
القيام في امور متزعة عن الموصوف كالصفات التوتية فهي موجودة
ببعثة الموصوف بمعنى الواسطة في العود او يقال انها موجودة بوجود
حاصل بغيره ولا ملخص الا بالتمام كونها احوالا قد **برج** مع ان ذلك ليس
مقام التعريف فلا تفض لعدم المانعة وهذا عجيب جدا قال المقام ولا
لم يكن مقام التعريف لكن المقام مقام النفس فلا بد فيه من تمثيل الان

فما لا بد في كل قسم فهو بمنزلة عن افراد قسم اخر ويكون بحيث يمكن ان يوجد
تعريف كل قسم منه فاقسم **قوله** ان الوجود عندهم حال اه حاصل ان الوجود
حال فله وجود بالعرض بواسطة المنة الموجودة فوجود المنة عارض لنفس
فالوجود العارض له اما لنفس من دون لغاير او غيره ولو بالا اعتبار بان
يكون با حصة اخرى غير العارضة للمنة وعلى الثاني لا يبقى الواسطة ^{واسطة}
في العروض لان العارض لا يكون متقدرا اصلا اي لا بالذات ولا ^{بالا}
فالالاتصاف فيها على سبيل المجاز كما هو اية كذا في ابحاثه
الاول فليتم عرض الشبهة وقوله فان الاتصاف فيها على سبيل المجاز
قد صرح عليه المحقق الدواني به وغيره وتعب عليه الخوانساري به بالظن
محل لبس في ذكره كثير طائل والحق ان الاتصاف بالعرض قد ثبت عليه
الا نارا الاتصاف بالذات كما ثبت في حركات الكواكب ثبت
عليها التحرك لها بواسطة انفلاك ما توخرت نفسها فالتاليون بالمجازية ان
المروا به ان فلا يصحح اليه ان يكون مكابرة وان اراد ان سببا
الترايب لم يوضع في اللغة لهذا الاتصاف فلا تراعي فيه ولعله عي
ان يكون حقا واستصوب بعضهم هذا الايراد وقال الذي لا بد للعالية الا
منزاع فما يكون منزعا من الوجود ويكون حالا والوجود ايضا منزعا من الوجود
فهو حال واما الموجودية فغير لازم ولا يطر من كلامهم ولو قيل قال المصنف
بالتحقيق وان هو الا الوجود بواسطة الغير قبل هذا الحسن من قبل المصنف
وتسب في كلامهم لفظ التحقق بالنبع كذا قبل او يقال التحقق بالنبع اريد

صفحة الانزعاج ونبدأنا بجمع كما هو الظاهر من كلام الموجود است لا ندمت عليك
انه لا يسلط الاغراض بهذا لانه قد سلم انه لا بد من احوال من صفته الانزعاج
الانزعاج لا يحقق ما اذ تبرت عليه بعض الآثار مع قطع النظر عن وجوده
الذي ينبغي في هذا التحقيق لا بالذات وهو كما ترى او بالعرض بواسطة المتشابه
وهو المطلوب والموجود لما كان انزعاجا لا بد له ان يرضى بحقق بالعرض من
منها علم ان هذا الاشكال غير محض بقايلي احوال بل يرويه التفسير على
الكل ومن هنا سقط ما قبل ان احوال الوجود المطلق وهو التابع في التحقيق
للمتنبية الموجودة فهو موصوف بوجودها بالعرض وهو حصة فعالية بالزم عروض
حصة ولا بأس به كما ستعرف في المحنة انه اما حصة الوجود العارضة للمتنبية المحضة
بها فليس بحال حتى يلزم الحلف وذلك لان الحصة انزعاجية وليست كائنات
الاغوال فلا بد من تحقق ودفعه يلزم الحلف مع انه قد سلم هذا التقابل ان
مناط الحالة على صفته الانزعاج والانه في المطلق والحصة سواء قال
بعض سادات اهل التحقيق ان ليس بها عروض لا بالذات ولا بالعرض
فانك قد عرفت ان الموجودية بالمتبع عبارة عن موجودية شيء بوجوده
المتعلق فالوجود موجود بالوجود احوال حاصل للمتنبية به لعل لا يعرض وجوده
حتى يلزم عروض الشيء لنفسه ذلك ان تقول في الجواب ان استعمال
عروض الشيء لنفسه انما هي اذا كان عروضها بالذات واما اذا كان
بالعرض فلا استعمال فيه قتال في فيه إشارة الى ان هذا الفيداه لعل
اراد ان العرض الاصل من هذا الفيد بيان الواقع لا الاقرار عن صفته

المعدوم وان كان حاصلًا في ضمنه لان في قوله لا معدومته لفائدة فان
صفات المعدوم معدومته عندهم ولم يرد انه لو كان الاخراج ينفو لان
الفيد الاخر كافي في الاخراج فان الفيد الاول لا يكون نفو ابل الاخر
يلفوا او الم يكن سوى هذا الاخراج فائدة وليس الامر بها كذلك وجه
الاشارة انه لما عطل الاخراج يكون صفات المعدوم معدومته علم ان
قوله لا معدومته كانت **قضايا** ان ما يدل على قيام العرض الذي
في قيام العرض بالعرض ان القيام عبارة عن النجى بالبيع ولا بد لما تبع
ما بالذات فلا بد ان يكون محله متجرا بالذات وهذا لا يدل على امتناع
قيام الحال فان الحال ليست متجزة بالبيع وما قبل انه يلقى ح المقدمة
الاولى ففقه انه ليس القيام عبارة عن النجى بالبيع الا يرى ان صفات
البارى تعالى فيما بل قيام العرض عندهم النجى بالبيع ووجه اخر لم ان
جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسلسل وهذا النجى غير جازي في قيام الحال
لان تسلسل الموجودات مح لا تسلسل الاحوال ثم ضعيف الوجهين
ظاهر لكن الكلام ينبغي انهما بعد تمامها بل يد لان على امتناع قيام الحال
بالحال فانهم **قوله** لو نبى الاعراض على المعنى المتبادر اه يعنى انه لو كان عرض
المعترض الاعراض على المتبادر من التعريف وهو ان يكون صفة للموجود ولا يكون
صفة للمعدوم نظر الى اللام وكان بناءه على ان التعريف على كل يد
لم يندفع باذره وبقي على نذهب من تعريف ثبوت المعدومات الصافها
بالاحوال هذا على نسخ الواو والواصله واما على نسخ او الفاصلة فالمعنى

انه لا يندفع اذا كان عرضة الاعتراض على المعنى المتبادر بالحوادث كان عرضه
 الاعتراض على كل ندب من قال اه وهذا الكلام خارج عن قانون التوحيد
 والمنطقة قال هذا الجواب جواب بيان ما اراد يقول حيد كلام الموروثي
 ان عرضي الايراد على المعنى المتبادر وان لم يكن مرادك مع ان في
 كونه متبادر لظن السبب اللام الاحضاص بمعنى انه لا يوجد في الغير بل
 المراد في قولهم اللام الاحضاص ان لدخوله خصوصية **ما** **في** **ال** **فهم** **منه** **ان**
 التحقق عندهم اه اعلم انهم قالوا الوجود مبداء الاثار فان ثبت المنقصر الذي
 لا يثبت عليه الاثار معدوم فلا يفسد القابلون بالوجود الذي في نظام
 بالاذن ان الوجود معترفون بقرينة الاثار فالوجود القابل بالذات ان ثبت
 فهو داخل في الوجود وادعوا ان المنقصر قد مضى عن قرينة الاثار والمنقصر
 عندهم اعم من المنقصر بوجه بقرينة الاثار والمنقصر الذي لا يثبت
 الاثار وادعوا ان الملكات كلها ثمانية فائمه بالفساد من دون ان
 يثبت عليها اثاراً والمنقصر والقبول والتحقيق عندهم الفاطم متراوئة
 واللون والوجود متراوئان لكن لما كان القبول قد يطلق على ^{السبعة}
 الاربعة بخلاف المنقصر والتحقيق وكذلك الوجود قد يطلق عليها الاربعة
 بخلاف اللون صار احق المراد معروف الثابت بالتحقق وهو وجود
 بالكاين تعريفها لفظياً وحيد قد ما قبل ان اريد باللون ما هو المتعارف
 فاللون هو القبول فالكاين لصدق على المعدومات الثمانية وان كان
 المراد منه الوجود فالعرف دور في احتمال كون التعريف لفظياً تاماً صح اذا

ثبت اعرفته الكون من الوجود وان اريد بالحقق ما هو المتعارف فهو الوجود
فلا يصدق الحقن على المعدومات الثانية وان اريد البتوت الاعم من
الوجود فالعرف دورى وكونه لفظيا يتوقف على اعرفته الحقن من البتوت
وبعد في حقا فان قلت قبل بقي بين العالمين والمنكرين نزاع قلت نعم
النزاع في انه بل يصح ان يفر منه من دون ان تربت الآثار منفكا عن
مبدأ الآثار خارج المتأخر وقائمة بالفسها ام لا فالصوفية الكرام من اهل
السنة والمعتزلة ذهبوا الى الاول والاشعرية من اهل السنة والفلاسفة
الى الثاني لكن الفلاسفة اخترعوا نحو اخر من مبدأ الآثار قايما بالذات
ومحملا في مضائق شبيهة ويقولون كالجباري في الصحاري كما سنفقا **قوله**
وعلى الثاني ادخال ما له حقن بقي اه ما له حقن بقي له وجودا لغرض تحديد
حد الوجود بالذات في تربت الآثار وقوت صفات لمناشئي
ينصف بها وذا غير البتوت الذي قد مر انه للمعدومات فان عند الحقن
البنعي وجودا فهو داخل في الوجود وان لم تعد وجود اهل حض الوجود بالحقن
بالذات فهو داخل في المعدوم ولا شك ان الحقن بالذات يستحيل على
ما له حقن بنعي فهو ممنوع الحقن بالذات فلا سجد وحوله في المنع المنع كما زعم
نعم لو ثبت له حقن بالذات قايما بفسه من دون ينصف بشئ لا يمكن
ادخاله في المنع وعندنا هذا هو الحق كالمظهر من ينبع لبعض كلمات الصوفية العلية
فانهم **قوله** والمراد بالمنع ما يستحيل المنع العقلي اه المنع العقلي بالاستحليل
عقلا وجوده وبقايه المنع العادى وهو الذي بحيلة العادة وان كان مكناني

نفس الامر عقلا فعلى هذا المعنى ان المراد اعم مما يكون ممثلا عقلا وما يحلله
العادة وهذا فاسد فانه يدخل في النفي التثنية بل النفي المعجز العبادي بالبد
في المنفي فلعلة ارادوا بالمنع العقلي المنع بالذات ومقابلته بالمنع بالغير
الغير الخارج من القوة الى الفعل اذ لا وابدافا للمعنى ان المراد بالمنع هو
اعم من المنع بالذات والمنع بالغير الذي لم يدخل في عالم النفي فانهم
ثم لما كان نقض النفي اذ يستلزم لك في مستقبلات الله تعالى
ان التناقض كما يكون باعتبار الحمل الموهل كما في ذلك يكون باعتبار
الحمل الاستثنائي وحيث نقول التناقض بين المبدءين باعتبار الحمل الاستثنائي
لوجب التناقض بين المشقين باعتبار الحمل الموهل في لانه كان بين
المبدءين تناقض كان مبدءا او ثبوتيا ومبدءا او سلبيا سلبا بطلان
فاذا استق من الثبوت كان معناه ذات كلام قام به المبدء والمشتق
من السلب معناه ذات سلب عنه ذلك الثبوت ولا شك في اننا
بينهما في معنى الثابت له ثبوت ومعنى المنفي ذات سلب عنه الثبوت
ومعنى الموجود ذات له الوجود ومعنى المعدوم ذات سلب عنه الوجود
فتم الكلام على نذهب الجمهور واما على نذهب المحققين الدواعي فبالا
اظهر فتم الكلام من غير كلفه ولا تحتاج الى البناء على نذهب المحققين الدواعي
لان الامر اخص ليس مغيرة اذ لا كان فوهم دخول المعلوم في الثبوت
والمنفي والموجود والمعدوم من ان الذات مغيرة في المنفي وعلى ان
المعلوم نفسه فهو داخل في الاتسام نفى المبدء الاول او لا بان الذات

المخصوصة غير معتبرة فتوابعها بل المعترضة عند من يغيرونهم الجمهور الذات المطلقة
اعم من ان يكون معلومه او مجهولة ثبوتا او سلبا واما خصوصها فمن ضرورة تحقق
المبدأ والذات الماخوذة في المعدم والمنفى ماخوذة على انه سلب عنها الوجود
والثبوت فلا يوجب ثبوتها وقال في المحاشية بل العام ايضا غير معتبر كما
سياتي بهذا الشارة الى التحقيق ولم يورد فيها لان الكلام مني على راي
الجمهور ومنهم المصنف رده والمعرفون وثقي المنى الثاني بانها بقوله
فوق من المعلوم انه خفيفة ان القسم قد يكون للذاتي الى انواع وح
لا بد من الدخول في خفيفة الاقسام وقد يكون للعرضي الى الانواع بان
يقصد قسمه الى خفيفة الانواع لتقيم ما شئ الى الانسان وانفس محمد
لا يدخل المقسم في خفيفة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام
في الملاحظة وتكون القسم ضم فيه والى مشترك انما هو في الملاحظة والعنوان
دون الملاحظة والمعنون فتدبر **الاعتراف** امكان العلم بمثل علم الواجب
انه ان القسم ليس الا للمعلوم المتبادل الاقسام والمعلوم بالفعل
متبادل لكل قسم فلا حاجة الى التعميم في العلم الا ان يقال المقصود انما يعتبر
امكان العلم بجمع جعل كل من معلومي الواجب والمكن اي ممكن كان مقسما
قال ميرزا جان رحمه الله تعالى والظاهر انه الاشارة الى دفع ما توهمه يقال
على تقدير جعل المقسم هو المعلوم يلزم قسمه الى مساوية او اعم منه والى متباينة
ضرورة ان المعدم المطلق لا يكون معلوما واندفاعه ظاهر لان ما يمكن ان
يعلم اعم من الموجود الذي هي اي المعلوم ولذا المعدم المطلق واما مقيد

باعتبارها فائدة على هذا التوحيد ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون معلوما
 وانه المعلوم لا يمكن ان يكون معدوما مطلقا باعتبار انه معلوم ولا بد من
 عليك ان الاشارة على هذا الوجه انها هم الكائن المراد بالمعلوم معلوم
 والا فكل موجود ومعدوم معلوم له سبحانه فالكارده هذه المعلومه لبعض
 الوجود فالموجود مباد والافلا حاجة الى التعميم ثم قال في المعدوم المطلق
 لا يصح الا اذا اريد بالمعلوم ما يتناول المعدوم بالوجه المفروض الصدق
 كما سنبين ان شاء الله تعالى وقوله فقايدنه اه لا ينظر له وجه صحيح الا اذا
 اريدانه لا يمكن ان يكون معلوما اصلا الا باعتبار الوجه المفروض لا بالوجه
 الواقعي او اريد بالمعدوم المطلق الممكن معدوم الذي لم يعلم له كنه
 ولا وجه ذلك ان نقول انما غير امكان العلم لان المعلوم بالفعل
 بحيث يسجل الاقسام لم ينبت بحقيقة من قبل بل انما ينبت في المقاصد
 والاحسن ان يجعل المقسم العلم بالوجه فالاحسن ان يجعل المقسم بحقيقة
 وشموله بهي فتأمل سبيل العلم بالواجب والمنع اه عدم معلومه
 كنه الواجب الاذعان الممكنة مسلم واما بالنظر الى الواجب فمبسر مسلم
 بل كنه حاضر عند نفسه عالم به فالمعلوم بالفعل بالكنه شامل للكنه لما اراد
 الشمول لجميع العلوم علم الواجب وعلم الممكن عظم تشمل علم الممكن
 بالواجب واما المنع فلان له بل انما هي اعنوانات بلا معنوا وان وبقدر
 تلك العنوانات صادقة على شيء وموجبه بها اليه بحسب الفرض لا غير
 ان كان المراد بوجهه ولو فرضنا رجل العلم بالمنع والالا وقد صرح المصنف

ره في موقف الأعراض في مباحث العلم بأن المسحيل لا يمكن تعطف الاعلى
سبيل النسبة أو نحوه **قوله** لتعكس الموجود والمعدوم أو بمعنى الشبهة
واحد يمكن أن يكون موجودا في الدين ومعلوم في الخارج وبالعكس
فهذا الشيء داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم في يلزم هذا اخل الاقسام
واما المعدوم المطلق فلا يصدق الاعلى بالاكين موجودا أصلا لا في هذا
أولا خارجا فلا تدخل **قوله** وانسبهم فسمه فان المعبر في موارد التعاطف
أما الشيء المطلق على ما بين المحبته ره في مواضع من هذا الكتاب غير
الكتاب الشيء المأخوذ من حيث الاطلاق وصرح به موضوع الطنبه والمكرر
في كتب القوم ان موضوع الطنبه الشيء المأخوذ في الدين من حيث الوحدة
الدينية مطلقا عن الخصوصيات ولهذا لا يجري فيه احكام الخصوص وصرح
ايضا بأنه يحقق فرد ولا يعني الا بانها جميع الافراد منها قد جعله موردا
للقسمه زعماته بان الاختصار انما يحقق فيه بين الاقسام واما مطلق الشيء
فهو مأخوذ من حيث هو موضوع المعمله يحقق فرد وثنى بانها فرد
بزعم انه لا يصلح مورد للقسمه زعماته بأنه لا يحقق فيه الاختصار وقد زعم
النعص انه لا وحدة له فلا يصلح مورد للقسمه لان مورد القسمه لا بد من
الوحدة وهذا فاسد لا من شيء الاول وحده كيف لا والشيء من حيث
هو حقيقة هي بها هو ما هو متميز عن اعتبارها وهو بهذا الوجه واحد نعم وحدته قائمه
لانها في محل التثنية الشخصيه والصفه النوعيه او كان جسا ونده الفرد في
كلها واقية لا ملقيه اليها كما تشرح في موضعه ان شاء الله تعالى ومنها ينظر

في ان مورد القسم ما هو فالحق ان مورد القسم لا يصح ان يكون ما هو موضوع
 الطبيعة عند القوم لان موضوع الطبيعة لا يحتمل احكام المخصوص عندهم فكيف
 يصح تفكيده لضم فهو وكيف يوجد مجامعا للتفكيكات ثم المحنة رد واجراءه
 يرون الاطلاق والكلي من المعقولات الثانية فلا يكون معرضا حيث
 هو معرضا موجودا في الاعيان في ضمن الاشخاص والمحنة رد صرح بان شرط
 عرض الكلية الوجود الذي يلي بل الحق ان مورد القسم الشي من حيث هو
 وهو ما هو خفيف واحدة اذ لا يصح لان بقية بقية ذات فتبكر تحسبها فملك
 الكائنات متافضة مخبر منها والالا فاقهم ثم ان المحنة رد جعل المقسم للشي
 والظري مطلق العلم لا العلم المطلق وهو بطاير هيا في ما قال بها لكن
 لا منافاة لان المقسم هناك خفيف عنده الحصول لحدوث اي المطلق
 منه لا مطلق الحصول لحدوث ولما كان خصوص الفرد يري الى مطلق
 الشي فانقسام الحصول لحدوث واخصاره يرجع الى مطلق العلم
 بالعرض والمقسم بالذات الحصول لحدوث المطلق ومطلق العلم انما
 هو مقسم بالعرض بذاته التفرير لكلامه ولثانيه كلام قد فصلناه في خوا
 على حاشية المحنة رد على مخرج التذبذب الجلا في **نحو** امكان العلم
 امكان التحقق اذ معارضة على جعل المقسم المعلوم المطلق لان المقسم
 هو يمكن العلم غير صادق على المعلوم المطلق فلا يصح جعله شيئا لان مكان
 العلم مستلزم لامكان التحقق لان العلم هو حصول المعلوم للعالم ولا امكان
 للتحقق المعلوم المطلق واجيب عن هذه المعارضة بانه معلوم باعتبار وصف

كونه معدوما مطلقا داخل في المقسم وان كان مما يمنع علمه نظر الي ذاته فهو قسم
من الموجود الذي يبا اعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته وانما لا بد
عليك ان هذا المجيب ان اراد بالمعدوم المطلق مفهومه فسلم بما قال
لكن لم يكن كلام المعارض في هذا فانه موجود وفروقه وانما الكلام فيها هو
معدوم مطلقا وان اراد معنونه وما يصدق هو عليه فلا يمكن تعلق العلم
بشيء والكان بهذا العنوان فان امكان العلم يستدعي التحقق بالامكان
وكونه معدوما مطلقا با في عنه اذ حقيقه بوجه من الوجود بحربه عن حد حريم
العدم المطلق والمعدوم المطلق منحصر في المنسحق وهو لا يمكن تعلقه بشيء
ودجها كما سئلت في الشئ الله تعالى لا انا نقول لان سلم ان امكان
العلم يستلزم امكان التحقق اذ حاصله ان يستلزم امكان العلم امكان
التحقق ممنوع فان المراد منها بالعلم اعم مما يكون بالوجه او بالكنه فغاينه
بالزعم امكان تحقق الوجه في الذين لا امكان بحقق مهيته فان المعلوم في
علم الشئ بالوجه الوجه حقيقه لا اذ الوجه ثم اعلم انما قد بينا في موضوعه ان
امثال اجتماع التفاضل والشريك المصايف الى العز وجل عنه
عنوانات من دون معنوي ولا يمكن صدقها على شئ في نفس الامر
فليت هي وجه الشئ في نفس الامر فلا علم هناك للمتنسح لا بالكنه لا انقبا به
ولا بالوجه اذ لا وجه حقيقه انما يتكف هناك الوجه واما اذ الوجه فلا
يتكف لانفسه ولا بامر صادق عليه لا بمعنى ان هناك شيئا مجهول ابل
بمعنى ان ليس هناك شئ حتي يتكف لكن مع ذلك قد يفرض العقل

هذه المقامات عنوانات لمعنونا وبقرضا صادقة عليه ثم حكيم بالعدم عليه فهذا
 الوجه الى الامر المفروض عنوانا له ربما السج علماء وانما العلم حقيقة للعلم
 فقط وهذا جعل المحققين من العلماء الاعلام امثال شريك الباري معدوم
 قضايا بالنسبة كما يتكشف لك ان شاء الله تعالى فالمراد يمكن العلم ما
 ينبادل العلم بهذا الوجه الفرضي وبما قررنا من دفع ما قبل بل للمعدوم المطلق
 حقيقته ام لا على الاول يلزم الحقيقته من دون وجوده على الثاني فلا كنه
 له وما لا كنه له لا وجه له لان محقق العارض بدون المعروض محال لان هذا
 لا ينفي الوجه الفرضي الذي ذكرنا وكذا نبتدع ما قبل العلم بالوجه وان لم يكن
 علما يري الوجه حقيقته لكن لا اقل من انه علم به بالعرض فلهذا الوجه وجود
 بالعرض قال نسبة ذي الوجه الى الوجه في الذهن نسبة الوجه الى ذي
 الوجه في الخارج والمعدوم المطلق ما لا يكون له وجود لا بالذات ولا بالعرض
 لانه ان اراد ان ذي الوجه معلوم في نفس الامر بالعرض فهذا انما يصح في
 العلم بالوجه الواقعي والمفروض العلم بالوجه الفرضي وان اراد ان ذي
 الوجه معروض بالعرض ولو يجب الفرض قد لك لا يستلزم المعلومية
 حتي يلزم الوجود بالعرض في الواقع والمعدوم المطلق له فرد فرضي وما قبل
 الوجود للوجه وجود ذهني لذي الوجه كما شهد دلائل الوجه والذهني نفسه
 ما فيه وقد يقال في تقرير كلام المصنف ان المراد بالمعدوم المعدوم الخارجي
 او الذهني وتوابعه بوجه متعلق بالذات والمعدوم المطلق خارج عن المقسم
 لان الممكن لا يكون معدوما مطلقا والمنمنع لا يكون معلوما بوجه من الوجوه و

الاعتبار بين الفهمين باعتبار الحبسنة لا باعتبار الذات فعلى هذا المعدوم
المطلق ليس معلوم لا بمعنى انه مجهول بل بمعنى انه ليس هناك شيء من الاشياء
يكون فرد المعدوم المطلق ومعنوا له حتى يكون معلوما او مجهولا فتدبر
وعلى هذا التوجيه لم يدخل المسع في شيء من الفهمين مع انه سبب الواجب
والمكن وهو بعيد **قوله** على ما شهد به سميت الوجود الذهني انه يعني ان
سميت الوجود الذهني يدل على ان الاشياء وجودا سوى هذا النوع من
الوجود وقد بقرر المسادقة بين الوجود والشخص فباختلاف كل
مختلف الاخر فالموجود الخارجي والذهني مختلفان هونه وقد بقرر ايضا ان
المحل من جملة الشخصيات ضرورة ان العرض الواحد لا يحل في موضوعا
متعددة فالموجود في ذهن مغاير للموجود في ذهن اخر شخصاد وجود
او الموجود الذهني متجاونا بهونه كالموجود الخارجي **قوله** قلنا الصورة الحاصلة
من حيث انها ليست بنفسها حاصلة ان الصورة في الذهن اعتبارا بين احد
الصورة من حيث انها ليست بنفسها بالعوارض الذهنية وهذه الصورة شخص
ذهني موجود فيه بنفسها لا بصورة اخرى وهي بهذه الاعتبار صورة علمية
مبدأ الاكشاف موجود بوجود بترت عليه الاثار الخارجية فانها بجعل
انفس عالم في خارج قال في الحاشية هذا الوجه بترت عليه الاثار فان
الصورة الحاصلة بهذا الاعتبار صورة علمية كحصيل به الاكشاف وقد بقر
المختص به عن هذا النوع من الوجود بالوجود الذي نجد خد الوجود الخارجي
وقد يدعي انه وجود خارجي ولعله اراد بالوجود الخارجي في قوله نجد خد

والوجود الخارجي في ترتب آثار الوجود وأخارج عن المشاعر فمضى ان هذا الوجود
مثل الوجود في الخارج في كونه وجودا خارجيا خفيفا في ترتب الآثار الذي عليه
تذكر كونه خارجيا وقيل الحق عنده انه وجود خارجي وانما قال بها مجرد وجود الوجود
الخارجي لوجوب العبارة المصروفة وهذا بعيد فانه لم يعلم بعد نذهب المصروفة فيه
بزعيم ان معتقده نذهب الفلاسفة والافعده ليس الصورة مبداء الاشياء
ولا يجعل النفس عالمة بل المبداء الاكثاف عنده حاله اذراكه مخالفة
للصورة والمصروفة باقل لذهب الفلاسفة فانظر انه لوجه نذهب الفلاسفة
بما عبقده نذهبهم الثاني الصورة الماخوذة من حيث هي مع قطع النظر
عن الشخص الذي في العوارض الناشئة عن هذا الشخص وهو موجود
وهي اذ لا ترتب عليه الآثار الخارجية والذهن لا مصف به بمعنى ان الوجود
العارض لها بهذا الاعتبار وجود وهي لا بمعنى ان الوجود عنده اذ خيرة تأني
في مرتبة هبته كما قد زعم فانه غلط فاحس ولا استحال في كون الشيء موجود
الوجود من احد ما خارج والاخر ذهني باعتبارين تخلفت المعروض للوجود
فالمراد بالموجود الخارجي ما يشمل النحر الاول من الوجود في الذهن فالذي
هو موجود ذهني غير متجاوز بالهوية هذا الحقيق كلامه على طبق مراده وبمنزلة
وجه الفاصل الاموريه قال في الحاشية وهذا لا يجري في الموجودات
بالنظر الى العوارض الخارجية لان النعنة انما هو في طرف الذهن وفي
أخارجي غلط محض ذهني ولعله قصد بهذا دفع ما يرد ان الموجودات الخارجية
التي يمكن فيه الاعتبار ان احدهما الشخص المشف بالعوارض الخارجية

الناس في الحقيقة من حيث هي والحقيقة من حيث هي غير متمايزة بالهوية ^{الشخص}
فيمتد في عليها تعريف الوجود الذهني وتفريده الدفع انه لا يمكن قطع النظر
عن العوارض الخارجية لان في الخارج حلقا محض التفرقة اما يكون في
الذين والعجب كل العجب عن فمرر الاعراض بان الحقيقة المأخوذة من حيث
هي موجودة ذهني لانه لا يترتب عليه الاثار الخارجية وهذا ليس بشي فان الحقيقة
المأخوذة في الخارج ما يترتب عليه اثارا خارجية وان لم يترتب عليه اثار
الشخص الخارجي الا ترى ان حقيقة الصورة الجسمانية علته الوجود الهولي و
يقبل باقتضائها في عوارض خارجية وكذا ينصف لطبايع الاعراض وقد
صرح ان الكيفية الخارجية اما يحصل كية الكيفيات بعضها بعضا والكامنة
نفس الكيفيات من حيث هي عندهم فافهم ثم جواب المحنة به غير تام لانه
ان اراد بالتفرقة عن العوارض وجودا معا عنها اي المنهية بشرط لا في
كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون
الشخص غير معقول وان اراد اخذ من حيث هي مع قطع النظر عن
العوارض فهي الممثلة المطلقة وهي موجودة لوجود الشخص وبها وارجاوا
وجد التفرقة التي هي فعل الذهن ام لا فيصديق عليها في الخارج انها غير
متمايزة بالشخص والهوية والافتران بالعوارض لا بنا في وجوده من حيث
فان ابي فافهم والكلام في ان هذا التحقيق بل ينطبق عليه الخلاف المذكور
ان الموضع مسحت الوجود الذهني ودلائل الفرقان ام لا سحي في موضع الشك والله
الاعلم تعالى في نور وبهذا الطرلك ان ما ذكره الله قدس سره ليس على ما ينبغي

فانه لو سلم ان الذين لا يدرك الامر اكليا فلا شك ان له محسوس
وجوده في الذين هو به شخصه كذا في المحاشية وقوله مع انه كما تراه اذ ايراج
اخر على اسم المحقق قدس سره هو ان المحسوس في ان يدرك الكميات
النفس ويدرك الخبريات غير انه هو الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك
ليس الاما ثارا اليه بانادانت وان لا يدرك نفسه لا يدرك
غيره قد ادعوا اليه به في هذه المقدمة ويبدو عليها بان نفس كل شيء عند
نفسه ومع ذلك لما لم يدرك علم ان ليس فيه قوة الشعور وانك انت اف
شيء عنده فلا يدرك غيره اعلم ان مثل هذه الايرادات بحدوث اسم
قدس سره على غيره في امثال هذه المقامات فليقل فيها هو نفسه
وقد مر في موقف الجواهر ان الحواس انما سميت بذلك لحصول الصور
فيها وكونها مغنية على الادراك فاذن مراد الشرح قدس سره ان الذين
لا يحصل فيه الا امر كلي فان دفع الايراد الثاني وعلله لهذا قال مع انه باطر
ولم يخرم به وما قبل ان هذا الحضر غير صحيح فانه وان سلم ان الخبريات
لا يدركها النفس الاعلى وجه كلي كما نسبته الوجود ان لكن العقول
يدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فاحتمل الجهر فيه ان العقل
عندهم علم كلي سواء كان للنفس او للعقول ثم انه نقل عن قدامه افلا
ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم ليس كليا ولا جزئيا فلا بد
النعقل كلي والادراك الاحاسيس جزئي وبناء على هذا صحيح قولهم بان الباري
عز وجل لا يدرك الخبريات المادية الاعلى وجه كلي بان مرادهم نفس العلم

الاحاسيس واثبات العقل وفي العقل علم كلي والكان المعلوم شتمضا
فتمحض الصورة الذهنية غير مانع عن الشكر وكلام الشكر المحقق قدس
سره الشريف مني على هذا الحاصل ان الذين اعيا الذات المحررة
لا يدرك الامر اكليا اي لا يحصل فيها عند الادراك الامر كلي غير مانع
الشكر فلم يشمل الصور القائمة بها على الهوئية المانعة عن الشكر اما
هذا القول فسادا فليس عدهما على الشكر قدس سره فانه بهما في حدود
نقل امدان لا في التوهم والتسديد ولم ينق الكلام الا في العلم
الاحاسيس ولذا اورد في تفصا لا اورد وعليه اصلا والواجب ان
للمن منع انه لانهم لعلة لا يعقده الصورة والشكر قدس سره بهما نذهب
الفلاسفة فهو توجبه بالابرضي به القابل فافهم ونثبت **قوله** فان قلت
الموجود الذي حاصله ان الصور قد يحصل في محس الظاهر كما ذهب اليه
الطبيعون وهو المختار عند المشايخ وهذه الصورة ترتب عليها انوار
هي موجودة فيها فانقص دارونا ايضا فواجب خصص القوي بالباطنة
وبهذا الاستكمال انما يوجب على النسخ التي يوجد فيها هذا العقيد ذلك ان نجيب
عنه بان المراد بالحواس الظاهرة فان كثير ما يطلق لفظ الحواس ويراد
الظاهرة ونفط القوي يطلق على الباطنة وقوله المدركة بالحواس المرشمة في القوي
الباطنة بيان وتفصيل للتجربات يعني ان التجربات بضميتها الحاصلة في
الحواس الظاهرة والمرشمة في القوي الباطنة منازرة بالهوية ولست
موجودات خارجة فافهم **قوله** قال الشيخ في طبعات الشفاء اه قيل لا نريد

فيه فلعلمه اراد بالحس محس مشترك وانك لا تذهب عليك لو كان الامر
 كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحسور المادة وهو حلا
 نذهب الفلاسفة ولم يذهب اليه احد منهم علي ان هذا هو الذي يجب لقوله
 قلت مع ان بصوت حصول الصور في جات البصر شبيهة من الشبح
 وغيره قال الشبح في طبيعيات الشفاء فمنها البصر وهي قوة مرتبة في
 العصبية المحسوسة يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشياء
 الاحياء وذات اللون **فقد** يدركات الظاهر حين الاحساس انه
 ان هذا احداث نذهب اخرو الكلام كان علي نذهب هم فانهم قالوا
 الصورة ينطبع في الجليدية ثم في مجمع النور فيدرك واما الحس المشترك
 فانما ينطبع فيه بعد عنبوتة مادة **فقد** ولك ان نقول المراد بالهوتية
 هوتية يمنع اه جواب عن النفس بصور الجبريات المبرسمة في القوي
 بغيره ان المراد بالهوتية هوتية يمنع بها عن مرض الاشتراك مطلقا اجتماعا
 وبدلا فالرسم في القوي الباطنة بخور فيه الاشتراك البديهي فهي غير
 متميزة بالهوتية فلا نقض وظاهر هذا الكلام قاسدا لان الصورة الخيالية
 قد انشئت بالعوارض وسميت بالشخص ببالج عن الشك مطلقا
 اجتماعا وبدلا فكيف تكون صالحة للشك الابدانية وكيفية كلام المحسوسه انك
 قد عرفت ان للصورة الذهنية اعتبارين فاعرف ان للصورة الخيالية
 اعتبارين احدهما الصورة من حيث انها مكشفة بالعوارض المحسوسة وهي
 بهذا الاعتبار علم ومبدأ الاكشاف وموجود خارجي والاخر نفس الصور

الخيالية مع قطع النظر عن الشخص الحسي ولو اختلفت في هذا الاعتبار موجودا
ومعلوم وهو صالح للشركة البدنية دون الاجتماعية فان قلت انما اذا
يصح في بعض الصور الخيالية كالصور البضعة وشبح ضعيف البصر والآخر
هذا الحكم من الاشتراك البدلي في كل صورة خيالية او ذهنية قلت
اراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجود
او الاشياء الفرضية وكلما بدر في الخيال فلوهم باستخدام الصورة ان يجمع
شمله في الشكل واللون والمقدار وغيره من الاعراض فيجوز في الصور الخيالية
الاشتراك الثنائي بين هذا المحيل والموجود او بين المحيلين في كل محيل
ولو لم يكن كذلك الحق المحسوس في بعض كنهه متاثر وما قبل ان للموجود الذي
شخصا ونبتا النسبة سواء كان موجودا في الحس او العقل فان اراد
صدفه مع هذا الشخص المستفاد فغلط لان الشخص ياتي بالاشتراك
الاجتماعي والبدلي فربما كان الشخص وخارجا وان اراد ان مع قطع
النظر عن هذا الشخص صادف فهو كما انه بدلا لصادق على كثير من جاد
اجتماعا سواء كان في الحسن الطاهر او الباطن ففاده ظاهر لان بينهما
شخصان احدهما شخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس
خبر من النسبة بالتوافق الفلاسفة ثم لمخفة شخص اخر عند حصوله الحس فاذا قطع
النظر عن هذا الشخص ففي المعلوم شخصه هو يدعي ان هذا الشخص
غير مانع عن الشركة البدنية وهذا القابل المحقق قد زعم ان يحصل بوجه
الكلمة المتشخصه بالتعريف الحسي وحي يلزم ان لا يكون العلم الاحاسي

جريا فانه لا شك ان العلوم الشبه مع قطع النظر عن الشخص المسمى
وهذا باطل باجماع الفلاسفة فان قلت كيف يلقى الشخص الخارجي في
الحس مع المساوية بين الوجود والشخص واذا ليس في الحس وجود
خارجي فليس هناك شخص خارجي قلت هذا الورود لا يضر في هذا المقام
فال مقام مقام نقل الذنب وليس عبدة الضم والفساد على النافل
وحصول الجري مع الشخص الذي عرض له في الخارج فليس قد نصه
عليه بقبول غير قابل للتداول لا سبيل الى كملها مع انهم يقولون
في طرف سادف الوجود في ذلك الطرف فلا يصلح بتدليل الوجود ب
طرف الشخص مع بقاء الشخص واما بقاء الشخص في طرف خارج وجود
اخر فلا ينبغي ومن ادعى فعلية البهائم فتأمل **جدا** وتفضيل
مدركات الحس الظاهرة قد فصل الشرح وبين الاقسام الثلاثة من الادراك
الاحساس والتوهم والتخييل حيث قال في النهاية ونسبه ان يكون
ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان لما دعي
فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريد اما لا ان اضاف التخييل
ومراتبها متقدمة فان الصورة اما دنية بعرض لها سبب المادة احوال
وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون الشرح
عن تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون الشرح كاطلا بان بحر الصورة
وعن الواضح التي لها من جهة المادة ثم حقق ان هذه العوارض ليست في
مرتبة المتيقن ولا يضر من لوازم المتيقن لا يمكن مفارقتها عظام ثم قال احس

بأخذ الصورة عن المحاجة مع هذه اللواحق ومع وقوع النسبة بينها وبين المادة
واذا زلت النسبة بطل ذلك الأخذ وذلك لانه مخرج الصورة عن
المادة مع جميع لواحقها ولا يمكن ان ثبت تلك الصورة ان غابت
المادة فيكون كانه لم يبرز الصورة نوعا محكما بل يحتاج الي وجود المادة
التي هي ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال فانه مخرج الصور
المستردة عن المادة بحيث لا يحتاج الي وجوده فبالي وجود المادة
التي هي المادة وان غابت او لطلبت فان الصورة يكون ثابتة الوجود
في الخيال الا انه لا يكون جردنه عن اللواحق المادة فالحس لم يرد عن
المادة بخبريد اما لا جردنه عن لواحق المادة واما الخيال فقط جردنه
بخبريد اما لكن لم تجردنه عن لواحق المادة لان الصورة في الخيال
على حسب الصورة المحسوسة على تقدير ما وعلى كيفية ما وضع ما وسم
في الخيال النبي ان تخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع سمات
ذلك النوع فان الانسان الخيال يكون كواحد من الناس ويخبر ان يكون
ناس موجودون محبسون ليس على نحو ما تخيل الخيال ذلك الانسان
واما الوهم فانه قد يعدي قليلا عن هذه المرغبة في التجريد لانه يادل المعاني
التي ليست هي في ذاتها مادة وان عرض لها ان يكون في مادة وذلك ان
الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يكون الا في مواد واما خبر
والشدة والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادة
وقد عرض لها ان يكون في مادة والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه

الامور لو كانت مادية لما كان تعقل خير او شره موافق او مخالف الاعراض
 بحسب وقد تعقل ذلك وتبين ان هذه الامور في نفسها غير مادية وقد عرض
 لها ان كانت مادية ولو هم انما يقال ويدرك هذه الامور فاذن هي انما يدرك
 امور غير مادية وياخذها عن المادة فهذه التراجع انما يتفصاه وادرب
 الى البساط من الشرعين الاولين الا انه مع ذلك لا مجرد الصورة
 عن اللواحق المادية لانه باخذها جزئية وحسب مادة مادة وبالقياس اليها
 ومنعطف بصورة مخصوصة محسوسة كمنزلة بلواحق المادة من انما الحيات
 فيها واما القوة التي يكون مسببة فيها اما صور موجودات ليست بمادة
 ولا بعض لها ان يكون مادية او صور موجودات ليست بمادية ولكن عرض
 لها ان تكون مادية او صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علاليق
 المادة من كل وجه فتبين انما تدرك الصورة بان تاخذها مجردا عن
 المادة من كل وجه اما هو مجرد بذاته غير المادة فالامر فيه ظاهر واما هو موجود
 للمادة اما لان وجوده مادي واما عارض له ذلك فترعى عن المادة من
 كل وجه وعن لواحق المادة وياخذها مجردا عن كون الانسان الذي يقال
 على لثمن في هذه طبيعة واحدة وبفردة عن كل كم وكيف واذن ودفع مادي
 ثم تجزؤه عن ذلك بما يصلح ان يقال على الجميع في هذا المصنف ادراك احكام
 الحسنة وادراك احكام الخبالي وادراك احكام العقلي وقال في الاثار
 الشيئية قد يكون محسوسا ثم يكون محسوسا عند غيبته فيمثل صورته في الباطن ثم يدرك
 الذي البصر مثلا اذا غاب غلب فمثلته وقد يكون معقولا عند ما يصور من

فريد مثلاً معنى الالسان الموجود غيره وهو عندنا يكون محسوساً عند غيابة
غيره عن مهيبة لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه مهيبة مثل ان وضع وليف وبقدر
تبعته ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في كنه حقيقة مهيبة ان مهيبة والحس بما
حيث انه معور في هذه العوارض التي يلحقه بسبب اعادة التي خلق منها
لا تجرد عنه ولا يباله الابلقاءه وصغوبه بين حسه ومادته ولذلك لا يمتثل
في المحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيجلب مع تلك العوارض
لا ينفرد على تجريد المطلق لكنه تجرد من تلك العلاقة المذكورة التي تعلق
بها المحس فهو تمثيل صورته مع غيبونه حاملها واما العقل فيفقد على تجريد المهيبة
المكتومة بالعوارض الغريبة في شخصه سناً اياً كانه على المحس عملاً
عليه معقولات البصر الطوسي في شرحه انواع الادراك اربعة حس
وتمثيل والعقل والتوهم فالاحساس ادراك الشيء الموجود في اعماده الحاضرة
عند المدرك على مهيبة مخصوصة بحسنة من الالين والوضع والتي والليف
والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن افعالها في الوجود
اخراجي ولا يشاركها فيها غيره والتمثيل ادراك ذلك الشيء مع الاليات
المذكورة ولكن في حالتها حضوره وغيبه والتوهم ادراك لمعان غير محسوس
من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجرمي الموجود في اعماده
ولا يشاركها فيها غيره والعقل ادراك الشيء من حيث هو فقط لا من
حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع
من الادراك فهذه الادراكات مترتبة في التجرید الاول مشروط

عليه أشياء حضور المادة واكتشاف الهميات وكون المدرك خبريا والثاني
مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع إلا
أنها اذا نسبت الي مدرك واحد سقط الوهم من الادراك قال ايضا اما
مثل الابصار لانه أظهر النوع الاحساس قال في المحاكمه في شرحه والتمثيل بالابصار
لانه أظهر والا فالحس اعلم من حس البصر والسمع والشم او الذوق او اللمس
فان الامسا حصلت في القوة الالهية صورة اللبس مع حصول المادة الثمانية
بنوع انشائي الغريبه وكذا في الحواس الاخره مثال ما ذكرنا فموضوع لثيرة من سيرة
الشيخ وضربه فاذا تأملت في هذه العبارات المنقولة وانما بها المنع وكذا لا نجد
شكاوريا في ان نذهب الفلاسفة القائلين بحصول الصور ان الشياخ
انما رتبة شجصا والعوارض اللازمة يحصل في الحواس لكن في الا
لكن في الاحساس ما جدي الحواس الظاهرة بالتجريد عن نفس المادة
مع حضور المادة عند الحس ودفع لسنه ووضع من المقابلة كما في البصر
والذوق كما في غيرهما بين الحواس وفي التخييل اي ادراك الحس المشترك
عالمها التجريد عن المادة وعن دفع النسبة والوضع ولو ازمها بخلاف
سائر العوارض وبان البصر انما حصل في العقل مجرد بالكلية عن المادة
والنسبة والعوارض المادية وبان البصر انما الصورة يحصل في كل حاسة
ظاهرة اما في الابصار فعند وقوع المقابلة بين البصر والمبصر واما في السمع
فعند وصول الهواء الحاصل للصوت واما في الشم فعند حصول الهواء
الحامل للرائحة واما في الذوق فعند وصول اللعاب الحامل للطعم والمطعم

واما في النفس فعد ملاقات الجسم الحامل للصفة الملموسة والمحسنة لما راى
ان المحسوس عند اشتغالها على اللواحق المادية لا يتجمل الاشتراك وعند
التجريد التام احتفل الاشتراك التام زعم ان الصورة الخيالية لما كان
فيها التجريد بوجه كان الاشتراك بنحو والا فتر ان بنحو كان الا بالبنحو فقال
الصورة المحسوس بالحواس الظاهرة انه عن الاشتراك اجتماعا وبدا
لما لم يكن فيها تجريد عن العواشي المادية والصورة الخيالية والوهمية لما كان
فيها تجريد في تحمله صلحت الاشتراك البدلي دون الاجتماع في فالاولي
من قبيل الموجودات الخارجية والآخر بان موجودات ذهنية بعدم
الاشتغال على الهوتية المألوفة عن الاشتراك اجتماعا وبدا وفيه لظن
اما اول افلا قد سلم منها بالادراك في الحواس الظاهرة وقد كان المره
من قبل وقال الصورة عند الاحساس انها تحصل في الحس المشترك
وهو حس باطن فالان قد حصص الحق وانما يافلان قبول الصور الخيالية
والوهمية الاشتراك البدلي ممنوع كيف وقد ادى قول الشيخ في النجاة
لكل من لم تجر له اده علي ان الصورة الخيالية كالحسنة في عدم قبول الاسرار
نعم قد سببه تشابه العوارض ولا ينبغي تميزها بما فيجوز ان ما تخيله هو ذا ام دا
لكل هذا التجويز انما هو من الاغلاط الوهم واما في نفس الامر فلا يقبل الاسرار
اصلا لا معا ولا بد لا ويشمل علي الهوتية اللهم الا ان يراد بالاشتراك
البدلي اعم مما يكون في نفس الامر وحسب العوارض غير المطابق لكن كما يكون
محس الصور الحاصل في الحس الظاهر من هذا القبل كصورة ضعيف

البصر والشيء المرئي من بعيد فانه يجوز فيها انه بذاته ان ذلك يجوز غير مطابق
واما ثالثا فلا فرق بين الصور الحاصلة في الحس الظاهر وبين الحاصلة
في القوى الباطنة بان الاول من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات
الداخلية باطل لان الحاصلة في الحس الظاهر لا تقرب عليه الا انما الخارجية
الا ترى ان صورة النار حاصلة في البصر لا بحر في الشيء وحصول الخلاصة
في الذاتية لا يجعل الذاتية خلواهي والحاصلة في الخيال سواء في عدم
ترتب الاثار في موجودات ذنبه بذاته اعلم ان الذي يجوز فيه الاشتراك
البدئي يقال له الفرد المنتشر وهو قد يطلق ويراد به ما يجوز العقل الاشتراكي
البدئي يجوز غير مطابق لشيء ضعيف البصر والصورة الخيالية من النصف
المعينة والشيء المرئي من بعيد وقد يطلق ويراد به ما يجوز فيه الاشتراك
البدئي بحسب الواقع وهذا الفرد المنتشر هو الذي كلامنا فيه ثم قيل في
ابطال ان الاشتراك البدئي والاجتماعي متلازمان والا فيكون الفرد
المنتشر اما ذاتي واما عرضي بما لا يصدق عليه بدلا والذاتية والعرضية
لا ينطبقان على ما هو ذاتي او عرضي لاجل صدق على بعض ما هو ذاتي او عرضي
له فاذا كان الذاتي ذاتي واما والعرضي عرضي واما فما لا يصدق بدلا لصدق
اجتماعا فالفرد المنتشر ليس بربنا بل هو كل وفيه نظر ظاهر فانه ان اراد
بالذاتي والعرضي ما هو المتعارف من الكل اخرج عن حقيقته افراد
والكل في الغير اخرج عن نفسه ان الذاتي ذاتي واما والعرضي عرضي
واما للذات لا سلم ان الفرد المنتشر ذاتي او عرضي بهذا المعنى لانه خبري

ان اراد بالدائمة والعرضية الصدق بالذات وبالعرض فلا سلم ان
الذاتية والعرضية لا تبطل عما هو ذاتي او عرضي له او يرجع حاصله
الي ان الصدق علي ما يحتمل الصدق عليه لا تبطل بالصدق علي واحد
سواء بذات او المتنازع فيه فالاستدلال به سببه ان يكون مصاورة فان
التراجع فيها كالمتراجع في المطلوب قتال وقال قاتل اخر الفرد المنشتر
عبارة عن الكلبي المقيد بقيد بذات القيد اما امر مانع عن الشركة اجتماعا
به لا فهو شخص تام لا فرد منشتر واما امر كلي فالانضمام الكلبي الي الكلبي لا بقيد
الجزئية فالفرد المنشتر كلي لا فرد منشتر واما مانع عن الشركة اجتماعا
لا به لا فهو فرد منشتر فالكلام فيه كاللحام في اصل الفرد المنشتر عبارة
عن الكلبي المقيد بالشخص فهذا القيد اما كلي او فرد منشتر والانضمام الكلبي
الي الكلبي لا بقيد الشخصية وكذا الانضمام للفرد المنشتر الي الكلبي لا بقيد الا
الاشترار واما امر مانع عن الاشتراك اجتماعا وبه لا فهو الشخص والكلام
فيه كاللحام في اصل الشخص فما هو جواهم فهو جواها واما ثانيا فلما لا سلم
ان الفرد المنشتر عبارة عن الكلبي المقيد بل لا بقيد انما الفرق بين الكلبي
والجزئي بالاختيار وعدم الاختيار فالفرد المنشتر المتجاوز بالاختيار بحيث
يجوز فيه الاشتراك البديهي لا الاجتماع كما ان الشخص التام عبارة عن
الكلبي المتجاوز وليس هناك باية الاختيار فمضمون او منزع نعم بعد الاختيار بعض
له عوارض او منزع عنه فبعض شخصيات وارثه في ذلك كلاما مستوفي
سيفصل الشئ الله تعالى واما بالناسك لما انه عبارة عن الكلبي المقيد بقيد

هذا الفيد صالح الاشتراك البدني ولا يسمى رجوع الكلام اليه لان انتم تشاركون
وعدم اشتراكه فيه كما عند من يجعل الشخص امرا موجودا فالاشياء لا تنحصر
به وهو شخص فيه كذلك هذا الفيد المنتشر شخص بالي - الاشتراك الجمعي
وتجوز الاشتراك البدني واما هو فبالى فيه هذا الاشتراك الجمعي
تجوز فيه الاشتراك البدني في تعامل والتحقق ان يقال هذا الفرد المنتشر
اما يوجد في ضمن كل واحد مما يصح الاشتراك فيه بدلا من صدق على الكل
اجتماعا واما يوجد في البعض لكن يصح ذاته صدق على غيره لولا وجوده هذا
ترجح من غير مرجح لان نسبته الى جميع الاشخاص على السواء فالمنتشر
اما ان يكون منحصر في شخص بان يكون في نفسه بحيث يصلح لان ينحصر
لواحد الشخصيات المنتشرة ابتداءا ولكن بحيث لا شخص لواحد منها لا يمكن
ان شخص شخص اخر فلو وجد فاما يوجد في شخص واحد ولا يكون موجودا
اصلا بل يكون امرا متخيلا ويكون بالنظر الى نفس مفهومه صالحا لان يحتاج الى
محتاجا ما هي اعمار كان ابتداءا ولكن لم يتجوز هذا ككلمة الكل المعك الا افراد
الا ان هذا صالح لان شخص شخصيات كثيرة لكن لم ينحصر بعد وجوده
واما هناك فالصلوح لان شخص شخص واحد ابتداءا بحيث لا شخص
لواحد معين لا يمكن ان شخص شخص اخر وهذا ان النحوان من الفرد
المنتشر معقولا ان كان لا بد من البرهان على وجوده لكنهم لا يقنعون بهذا
النحوان بل يقولون في كل كلي وان كان فكلنا الاشخاص انه اذا اعتبر
متجاوزا بشخص ما فهو فرد منتشر بدلا مما يصلح الى الالان ولعل الى حيث لا بعد

ذلك امرنا. وبعد التباد التي قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني اهنا
جواب اخر لاصل الاشكال عام جاز في الصور احاطة في المحس الظاهر
التي تختلف الاول فانه على تقدير عامه لا يجري الا في القوى الباطنة
واللبناء التي اشارة الى اجمال الجواب الاول وتفصيله ونقده على ما
احاسنته ان المراد بالهوية الشخصية هو ان يمنع بها فرض الاشتراك
على وجه الاجتماع والصور الخارجية الحاصلة في خيال زبد من حيث هي
مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلك الخيال تطبق على
تلك الصورة في اي خيال يحصل على سبيل الاجتماع وللصورة الخيالية
اعتبار ان كما مر في من حيث انها شخص بالشخص الخيالي ولسف
بالعوارض الخيالية موجودة بالوجود الذي تحدد وجوده الخارجي وهي
من حيث هي اي مع قطع النظر عن شخص الخيالي والعوارض المترتبة
على هذا الشخص موجود بوجود لا تحدد وجوده الخارجي وقد عرفت ان
بالوجود الخارجي ما ساول النحو الاول من الوجود بالوجود الذهني مقابلة
فالموجود الذهني غير متماز بها وهذه الصورة وان اختلفت على هوية يمنع بها
فرض الاشتراك بين الاشتراك الاشخاص الخارجية لكن لا تشمل
على هوية يمنع الاشتراك بين الصور الموجودة في الخيالات الكثيرة و
التي قد حدثت مختلفة ففي بعضها وهو لا يصدق الاعلى ما فيه نوع من
الاشتراك وهو واضح وفي بعضها الاعلى الكلمات او لا يصح الابدان
ان يراد بالكليات ما فيه نوع من الاشتراك فان الكليات ما يصح فيه الاشتراك

اجتماعا بحيث يرجح هذه الصورة ليست كذلك بل الفرض كلامه على طبق مراده وبعد
ففيه شيء فان منسب هذا الجواب كالجواب الاول على ان حاصله في اجمال
الهوتية الخارجية فالهوتية الخارجية تكون كمنقوتة بالعوارض الخيالية فاذا
قطع النظر عن العوارض الخيالية ففي الهوتية الخارجية فالهوتية الخارجية مائة
عن الاشتراك الجمعي بين الصور احصائه في الخيالات فقد صدق
على الهوتية الخارجية انها غير متمايزة بالهوتية المائعة عن الاشتراك الجمعي
الجمعي ولو اريد بالهوتية مانع الاشتراك بين الأشخاص الغنية فم لا يصح
على الصورة احصائه الخيالية ايضا لانها متمايزة بهوتية مائعة عن الاشتراك
الجمعي بحسب الخارج الا ان يقال امراد المتمايز بهوتية مائعة عن الاشتراك
في طرف ذلك الوجود موجود خارجي والمتمايز لاهوتية مائعة عن الاشتراك
بحسب ذلك الطرف فالتخصيص الخارجي يصدق عليه انه متمايز بهوتية مائعة
عن الاشتراك في طرف وجوده والصورة الخيالية يصدق عليها انه متمايز
لاهوتية كذلك بل هو بينهما صالح الاشتراك بحسب طرف وجوده موجود
ومعنى فانهما يصدق في طرف الخيال فتأمل فيه ثم قال في اجماعه ولا يلزم
من ذلك كونه مدرجات الحواس او مناط الكلية جواز الاطلاق على الايمان
الخارجية محققا كان او مقدارا على وجه الاجتماع انتهى وكيفية ان الاشياء
المتعلقة على الشخص الذي به اعتبار الية في حد ذاته عما عداه وذات مناسبة
ومن البين ان كل ذات لا يجوز صدقه على مبانته عند العقل بحسب نفس الامر
والاشياء الغير المتعلقة على الهوتية ليست مبانته للذات الكثيرة المندرجة تحتها

بحسب نفس الامر اذ في فرض الذنبي فجوهر العقل يجب تصور مفهوم الصدق
عليها فمناط الكلانية والجبرية على الاشتغال على البدنية وعدمه لكن لما كان
الاشتغال على الهوتية من لوازمه مباينة الذات الذات الكثيرة
موجودة كان اذ مفروضة مباينة جملية بحسب مفهومه بحيث ياتي العقل
عن تجويز الاشتراك فيها بحسب نفس المفهوم عرف الجبرية بهذا لما كان
عدم الاشتغال على البدنية موجبا للايهام والندوت بذوات غيره
لا حرم هو بنفسه يكون صالحا لكثرة الذات بنفس مفهومه سواء تحقق هذا
التكثير بحسب نفس الامر او بحسب الفرض الذنبي فبحسب الكلانية بها فافهم
لا يخفى ان المتجاذبي الخارج اياه حاصلة ان في الشخصين اثنين احدهما
انه عبارة عن المنة امتحارة بحيث تاتي الاشتراك من غير اشتغال
عليه بابه الامتياز والتفاوت بين الكلبي والجبري بحسب الادراك
فاما كان متجانزا يدركا جبريا واما كان مدركا من حيث نفس منة مع
قطع النظر عن الاختيار كلي ولما كان الاول منحصر في الاحساس الثاني
في التعقل عندهم فالو اما ادرك باذراك حاسية جبرية واما ادرك
باذراك تعقلي كلي ثانيا فاما ان الشخص مركب عقلي من المنة والشخص
والموجود هونيه بسيط فالهوتية على كلا الرأين ليس امر متضما فالمتجاذب
في الخارج بمنة وهونيه غير متجاذب هونيه بضم الهمزة فلا يصح ان الموجود في
الخارج ما يجازي بمنة وهونيه بضم الهمزة بحسب هذا النحو من الوجود وندبه المتناهي
الشبه المناقشة اللفظية فانه انما يرد لواريد بالانضمام حقيقة الام

حقيقة الانضمام وانما ان اردنا ان يجاز بحسب جهة وهو به متممة بحسب ذلك
 الطرف من الوجود فلا يراد شي الانعكاس بحسب اللفظ مع انه من
 البين ان الموجود في المحاسن اه قد بان لك فيما قبل ان نذكر الفاسقة
 ان الموجود في الذين الهوتية الخارجية وعليه مني جواب المحسن الذي مر في نقل
 الصورة اما حاصله في المحاسن شمله على هوتية خارجية محفوظة في المحاسن
 وقد عرض لها هوتية اخرى فيها الهوتية الاولى تمازت عن صورت شخص
 اخر وبهذا التميز التي حصلت في المحاسن قد تمازت بها عن الصور
 اما حاصله من هذا الشخص في حالات اخرى في المحاسن تمازت بهوتية
 منضمه احد ما في هذا النحوس الوجود والاخرى في نحو الوجود اخرج فلم
 ينجر هوتية منضمه في هذا النحوس الوجود فقط وهو المراد فلا اشكال الا بالبعد
 عن اللفظ وهو الذي قاله المحقق قدس سره وكل ذلك تكلف
 وتكلف والمنافسة في لفظ الانضمام مما لا ينبغي **و** ذلك ان المتبادر
 انه انما لم يجعل وجه التعطف او رده سابقا وجعل وجهه انه خلاف المتبادر
 لان المتبادر من لفظ التعطف انه معنى صحيح بعيد عن اللفظ قبل الاجابة
 في وجه التكلف ان المتبادر من التعاطف التعاطف المتغيرين اما بالذات او
 بالاعتناء وبحيث يكون جهة التعاطف مقدمة على صدق المفهومين **و**
 بعد تسليم التعاطف التعاطف متاخر عن صدق المتيه والتشخص وهذا النحوس
 التعاطف غير معنى التعاطف عندهم وفي الثاني ان الظاهر من كلام المصنف عدم
 الاختيار في الوجود الذي ياهوتية مطلقا فانقول بالاختصار مع انه مخالف

لا يتحقق باطل لان الاختيار الذي يسلمه المجيب هو الاختيار الذهني بالهوية
العينية وهو غير معقول لان الوجود الذهني يوجب هويته علمية في الذهن
فان الهوية صادقة مع كل وجود من الوجود في الذهن غير الوجود في الخارج
مع ان الهوية العينية قد تقدم عن الخارج وهو الاعتقادات الحاطية
في الوجود الذهني وانت لا تدب عليك ان وجه التعسف المذكور في
الاول جيب دامنا ذكره من وجه التعسف في الثاني فلا يخفى سادته
فالحاجب ان مقصود المجيب الوجود في المحاسة ليس فيه هوية بنجارتها
انما الهوية الخارجية بها مماز الوجود الذهني فاورد ان الهوية الخارجية قد
تقدم وتنفى الوجود الذهني وهذا الوجه فاسد لان مقصود المجيب الوجود
في المحاسة هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي بعينها الهوية التي لها
في الوجود الخارجي ولا يفرج انشاء الهوية عن الخارج لهذا الوجود الذهني
وان اراد هذا الوجه المحقق ان منى الجواب تميز الوجود الحسي بالهوية
العينية الحاصلة في المحس وهو فاسد لان الهوية صادقة للوجود العيني فلا
يصح حصوها في المحاسة فتب بالقدم ان هذا الوجه لكان البطلان نقول ان
ولا يضر بالعرض مع انه لا يتوجه اليه قوله مع ان الهوية الخارجية قد تقدم
فقال بل اراد بالعدم العدم المطلق اه اعلم ان الواجب السخيل اليه
يبيح اتحاد العدم التي تنافي الواقعية وليس المراد بالعدم المطلق ما هو المصطلح
بانه عدم خاص بل المراد طبيعته العدم في اي فرد وكفى قال في المحاسة
العدم المطلق اي نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته

منسج كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان
 فان كل من العدم والوجود بالنظر اليه ممكن وما لا يمكن يملوك العدم والوجود
 وبما خارجا عن نفس الوجود والعدم فضرورة خصوص الوجود والعدم
 في الممكن لا ينافي امكان واجتباة قابل ما ذكر من عدم ملكيات ضرورة
 خصوص العدم الامكان صحيح لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طعية
 الوجود والعدم وان كان خصوص للعدم انتهى اي رفع الوجود الخاص ضرورة
 واما عدم منافاة ضرورة خصوص الوجود الامكان والاجتباة فقايد لان
 ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق بدنيته فاذا كان خصوص الوجود ضروريا كان
 الوجود المطلق ضروريا لكن لو كان خصوص الوجود ضروريا لممكن لكان هذا الممكن
 مستغنيا في هذا الوجود عن العلة وصح وجوده وبقاءه من غير علة فانهم **قوله**
 فلا يشك بالزمان اشارة الى رد قول بعض جهلة يونان ان الزمان واجب
 لاستحالة العدم السابق واللاحق وتقرير اردوان غايته بالزم استحالة الخو
 اخاص من العدم ولا يلزم منه استحالة العدم مطلقا فان العدم المطلق
 بان الوجود اصلا ممكن وجايز قال في الحاشية المراد بالزمان نفس ادرا
 اي الان السبيل اشارة الى الخلاف الواقع بين الفلاسفة والمنطقيين
 فالفلاسفة ذهبوا الى الزمان الممتد المتصل الغير المناسبي موجود والمنطقيين
 زعموا ان الزمان مفهوم والموجود هو الان السبيل الرسم وكذا الخلاف في
 الحركة ثم بينهما مغالطة هي ان الزمان لما استحال عليه العدم قبل الوجود وكذا
 العدم بعد الوجود فاستمرار الوجود واجب لذاته لانه اذا امتنع احد

التقيضين وجب الآخر والوجود المستمر نحو من الوجود المطلق في الواقع
فالوجود المطلق واجب بنفسه والبعض فالزمان غير محتاج في بقاءه الى
علة وطلبنا ان نقبض لعدم السابق سلب لعدم السابق وكذا نقبض
العدم اللاحق سلب لعدم اللاحق وهو اعم من الوجود المستمر فالسلب
العدم السابق واللاحق لصيدق باسقاء الوجود راسا ونهت الوجود
المستمر وجوب الاعم لا يلزم منه الوجود الخاص فالأخص محتاج الى العلة
فانهم **قوله** فمما سمعته يعني ان في القول باقتضاء الذات الامكان
واريد به عدم اقتضاء الغير وورد عليه انهم قالوا ان في الامكان بالغير لو كان الامكان
بالغير لزم توارد العلة المستقلة على شئ واحد الذات والغير وهذا صريح في ان الذات
على زعمهم بعض حقيقة الا ان تركب التجويز هناك وتقال ما كانت الذات
كافيه كانت بمنزلة العلة والحلف الذي يلزم في توارد العلة المستقلة
على ذات واحدة يلزم في ورود العلة بالذات ككافية فمما سمعته **قوله**
لان الامكان سلب الضرورة التأسيسية عن الذات آه يعني ان قيد ذاته
ليس قيد السلب انما هو قيد للملوب اذ لو كان قيد السلب لكان
الضرورة المسلوته مطلقه فيكون احصا الامكان سلب الضرورة ضرورة
مطلقه سلبا بالنظر الى الذات فلا تجامع الضرورة الغيرية من الوجوب
بالغير والامتناع بالغير **قوله** الا ان يقال آه اي الا ان يقال ان الضرورة
المسلوثة ضرورة مفيدة وسلب هذه الضرورة مقتضى الذات وح لا
في الاجتماع مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما جعل السلب محمول

سألت المحمول لأن اقتضاء الذات السلب لا يفعل ما لم يفعل نحو من الثبوت
لأن علته السلب عليه الوجود وأما ما قيل إن السلب لا يكون لها قيود كلفها
وبناء على هذا قال صاحب الاتفاق المبين الجهات في القضايا بالثبوت يعود
لثبوت السلب لا للسلب فعني السالبة الضرورية سلب
الضرورة لا السلب بالضرورة وخرج عليه أن بعض كل موجبة نفس تلك
الموجبة مخالفة في الكيف كمدخلف للضرورة كفضل أن الله تعالى
في موضع يلحق به وهذا الرجل من دابة أحداث أراء متفرع عن تصور لولا
اللازم والتفرد بأقوال سبكتف عن استماعها الأذان لكن يحتاج
آه يعني إلخ خارج عن حصر المواد في الوجوب والامتناع والامكان هو
السلب البسيط لا السلب الثابت واللام يكن حصر اعقلها فإن الوجوب
ضرورة الوجود بالنظر إلى الذات والامتناع ضرورة العدم بالنظر إليها
فلو لم يكن الامكان سلبها سلبا بسيطا **أدخل المحصورة** بل ليس بينهما امتضا
أه يعني أن الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات وهذا السلب
لا يصح الحكمه عن الذات في مرتبة من مراتب الذات فلا اقتضاء
بينها والامكان الذات متقدمة على هذا السلب وينفك هذا السلب في
مرتبة متقدمة فلا اقتضاء بينها بما قررنا من دفع ما يوجبهم أنه كان في قوله بل ليس
امتضاء مدعيا وفي البيان ببرز رهرة امانع فانه انما اثبت عدم الدلالة
على الامتضاء لا الدلالة على عدم الاقتضاء **قوله** وعلى كل تقدير لا يلزم أنه
سعيه أنه على تقدير أن يكون هناك امتضاء الامكان وتقدير أن لا يكون

لا يلزم من سلب المفيد وهو سلب الضرورة الناشئة عن الذات بسلب
المفيد أي السلب الناشئ عن الذات بقيد لذاته المأخوذ في الممكن
لذاته قيد للسلب فلا يصلح منير إلى أن الامكان لا يكون إلا بقيد
الذات فافهم فإن المقام قد يقب على الأول كما هو حله **والحق** أن
المتفهم إليها المراد بالوجود في نفس الأمر الموجود في ذاته مع قطع
النظر عن اعتبار المعبر سواء كان موجودا سلبا أو سلبا أو مثبتا به
في الذهن أو في الخارج لأن المراد أعم من الموجود بالوجود الذهني والحق
والأمور الأخرى عنه اعراض بالنظر إلى الوجود فإنه لا حدود في نفسه لأنه
ح بل في قوله لأن العلم عرض ولفقوا أن العدد والنسب عرض ثم عدلوا
عن الموجودات الغير الخارجية لا يصح **العلم** المشهور من أن العلم
الصورة وهي موجودة في نفسه وأما على يد **المختبر** فلا يكاد يصح
وإحاصل أن المتفهم إليها للجوهر والعرض الموجود في نفس الأمر
أعم من الموجود في الذهن والموجود في الخارج بنفسه أو بمقتضاه
لأنهم عدوا الموجود الذهني الذي هو العلم عندهم والأمور الأخرى عنه
العدد والنسب اعراضا مع أنها ليست موجودات غنية بنفسها
نعم مرد على المختص به أن الأمور الأخرى عنه اعراضا وإخراج الأمور العامة
عن الاعراض حكم ولا يرد على القوم أن عدد الأمور الأخرى عنه اعراضا
لأن إخراجهم الأمور العامة غير معلوم بل **الشيخ** صرح بأن الوحدة عرض **قوله**
والقول بأن عدده من الاعراض اه لغني أن بينها عذر بين اعتدوا إيهامها

تكلفان حاصل الاول ان الوجود الذاتي والوجود الابرارعي عد هما من الامور
 العينية في القيام بالموضوع والاضافه بها وحاصل الثاني ان المقسم الممكن الوجود
 انا حرجي لكن لا يلزم منه خروجهما عن الاعراض لان الجوهر والعرض ليسا في
 بل هما قيدان للقسم والقسم الموجود انا حرجي الجوهر والموجود انا حرجي العرض
 وقيد القسم يجوز ان يكون اعم وتبادل بالامتنان والقسم والثاني اشد
 تكلفا من الاول لان في الاول ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض
 وفي الثاني اعتراف انهم لم يسموا الجوهر والعرض في شيء من المواضع بحيث
 يتبادل كل فرد فانه لم يسموا معنى الجوهر والعرض الا في ضمن هذا القسم ولم
 يريدوا في موضع اخر عند ذكر اسمه على ما استيفاد من هذا القسم فافهم
 التركيب العقلي معتبرا فيما يقسم اليه المقولات وفي بعض النسخ فيما يقسم
 الي المقولات وهذا الظاهر وفاسد فانه يلزم ان يكون المقسم للجوهر والعرض
 المركب العقلي فيكون الجوهر مركبا عطفيا ومع كونه مقوله والضم لا ينطبق
 عليه الدليل وقد وجه بان المراد ان التركيب العقلي معتبر فيما يقسم الي المقولا
 بالا ندر ارج فيه كما يقال المهيئات اما جوهر او عرض او دينا حذف المضاف
 ليحيط ان التركيب العقلي معتبر في افراد ما يقسم الي المقولات وعلى كل تقدير
 فحاصل الجواب ان المندرج تحتها الكتاب العقلي والامور العامة ليست بط
 وهذا الجواب خارج عن قانون التوجيه وغير منطبق على السؤال لان حاصله ان
 المقسم او كان اعم لتبادل الامور العامة ايضا فم يزل في احد القسمين
 لهذا تجمل المحصر والجوهر ليس بصالح للتبادل فيدخل في العرض وانه يدخل

في الغرض لصدق رسم الغرض عليه وظاهر ان الجواب غير واقع الا ان يقال المراد
تخصيص المقسم بالوجود الذي ينحصر في الكمكيات العقلية وح قد جاء التكلف
ثم الاستدلال بهذه الوجود على عدم كونها اعراضا موقوف على ان الغرض
منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عوال لكل ما يندرج
تحتها وان الامور العامة كلها باب الباطن والكل في خبر المنع اما الاول فلانهم
قالوا الوحدة عرض وخارجة عن المقولات واما الثاني فلانهم صرحوا ان
الفصول غير مندرجة تحت المقولة اندراج نوع كنهيا بل صدق الجور صدق
عرض وقالوا الصور هي الفصول فالصور غير مندرجة تحت مقولة بحيث تكون
مركبة منها من غير ما اذا جاز في بعض الموجودات فليجربها في الامور
العامة والقيم السواد والبياض وكونها عند المحسنين راسا لبطونها وطارها فليجرب
واحد من المقولات واثبت بها مع صدق اللبث عليه وبرغم ندبها للفظ
فليكن الامور العامة من هذا القبيل واما الثالث فالدليل قام على لسان
الوجود وكونه لا على لسان كل امر عام **قوله** مع ان موضوعاتها ليست
بموضوعاتها اه لغني ان موضوعات الامور العامة ليست موضوعية
بالنسبة اليها فان الموضوع باليقوم حاله ابي وجوده مبنية على شخصه ^{موضوع}
الوجود ليس كذلك فان وجود الشيء لا يقوم به وانت تعلم ان هذا انما
نعم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا اما في الوجود المصدري فليس موجودا
الموجودية فلا بأس بان يقرر المبنية ثم يقوم وجوده المنسج كما في سائر
العوارض والوجود الحقيقي الذي به وجودية الاشياء فان كان على

المباني فحالها حال المباني في الجوهرية والعرضية وتقوم المحل فوجود
الجوهر لعدم كونه في موضوع ووجود العرض عرض لكونه في موضوع والضم
لأن ما ذكره أنهم في الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الأمور العامة من العلة
والمعلول ونحوها فانهم **قوله** فليسا بل قال انما شئنا فيه إشارة الى ما يرد
عليه هو انه يحمل المحضر في النفس ويمكن ان يقال ان الوجود والامكان
ونحوها ما هو في النفس وهو ما اخذ فيه ليس من جملة الاقسام بل ما يصح
عليه انتهى انت تعلم ان الوارد بعد ما قال ان اللازم من بيانكم
ان موصوف الوجود ليس موصوفا لوجود موجود لان في موضوع فيلزم
ان يكون جوهر ولا وجه لاختلال المحصر بيان انه ليس في موضوع الا
يراد في تعريف الجوهر فيذكر ايد كونه موجودا في امادة او فاما ما
ثم ما قال في بعد غير نام لان الماخوذ به في النفس لا ياتي كونه من
الاقسام بل ما يؤخذ به فيه ان صدقه عليه النفس صدق الكل على الفرد
لا بد من دخول في جملة الاقسام ولا اضل المحصر قطعا فانهم **قوله** اي
في محل يقوم ذلك المحل اجمالا اذ اعلم انهم قالوا في بعض الاغراض ان
شخص المحل محتاج الى المال كما قالوا الحركة محتاجة الى الزمان في
شخصها والابن والمقدار والشكل على منتهى لعل الشخص مكان
لنومهم ان يتوهم انتفاض تعريف الموضوع بخروج محال هذه الاغراض
وتعريف المادة بدخول هذه موضوعات الاغراض فاراد المحصر
ودفع هذا التوهم وحاصله ان محل العرض يقوم حاله من حيث العموم والخصوص

اي يكون

أي يكون المحل العام مقوماً للمحل العام والمحل الخاص للمحل الخاص كالمادة
فإن حالها من حيث العموم لا يحتاج إلى المحل الخاص من حيث العموم ولا
حيث الخاص فلا ينقص بمحال الاعراض المذكورة فإن عموم محالها مفهوم
لعموم الأحوال والخصوص للخصوص وإن كان خصوص المحل مقوماً للعموم
الأحوال **ن** فالأداة التي هي محل الصورة آه يعني إن مادته المادة السببية
وكذا موضوع الموضوع فالأداة بالنسبة إلى الصورة الحالة فيها **مادة**
السببية إلى العرض طبيعياً عنه اه لا ندري ماذا أراد أن أراد
طبيعياً العرض طبيعياً حاله وطبيعياً متفلاً غير حاله فعبارة خلاف ما صرحوا
به إن أراد أن طبيعياً العرض يحتاج إلى الغت إلى المنفوت فهذا
السبب مغاير للدعوى ليس تغاير خبي يقوم دليله عليها وإن أراد
منع آخر فليس في بيانه قد نقل منها حاشية هي أن الإضاف السببية
بالصورة من حيث إنها صورة مطلقة متقدم على وجود السببية ومن
إنها صورت مغنية متأخرة فالسببية قد نصرت أي صارت ذات
صورة مطلقة توجدت ونصرت أي صارت ذات صورة معينة وهذا
منع قولهم السببية تحتاج إلى الصورة في وجودها والصورة تحتاج إليها في
استحقاق الشيء أعلم أن المحقق الدوالي به أورده على قولهم المشهور
بأن الإضاف شيء في فرع ثبوت الموصوف **النفص** بالإضافة السببية
بالصورة أو ليس للسببية لعدم على الصورة وإجاب عنه بأن على السببية
فعل الصورة وأما الإضاف السببية بالصورة يجوز أن يكون متأخراً عن

الصورة فلا مخدور ثم قال وفيه نظر حكيم وفي الجواب بعد صحة انما يفيد ان الصورة
من الجال غير جالته ثم صارت في مرتبة متأخرة بعد وجود ما ينافي عنه حالة وفيها مخدور
النظر الحكمي فان الحلول ليس كالاتينية بطلية حتى يكون باخصا بها بل الحلول انما
يعرض لنقص في جوهر الذات ولا صار الذات قايمة من دون حلول فلا حل
بعد ذلك ابدأ فلنا مل ثم انه لو اورد نقضا على قولهم الاضافات انما
لا بد فيه من تقدم الموصوف على الصفه بهذا الاضاف اي الاضاف السيولي
بالصورة المطلقة لم يكن ينفع هذا الجواب ونقل عن ذلك المحققة في وجه النظر
الحكمي ان السيولي طبيعة حسنة ومالم يضم اليه الصورة لم يحصل فكيف تصور
تقدم تحصيلها على انضمام الصورة اليها وادور عليه انه منافاة بين تأخر
السيولي من حيث التحصيل عن انضمام الصورة اليها وتقدمها عليه من حيث
الوجود الخارجي ولا يلزم سوى تقدم الوجود على التحصيل ولا مخدور فيه
وانت تعلم ان مني كلام المحققة ان وجود الطبيعة الحسنة بدون
تحصيلها وارفع اربابها غير معقول فكيف تصور وجود اللون وهو لون
مطلق بدون ان يحصل سوادا او بياضا فالاولى ان يورد عليه انه فرق
بين المبنية الحسنة بما هي جنس وبما هي مادة فالانضمام المنسج الى الاول بدو
ان يحصل غير معقول وكذا وجود بدون التحصيل واما الثاني فهي ما هي
ماخوذة على انها متخيلة بنفسها موجودة بوجودها غير ما يحصل عنه وما
منتهية نوعيه انما الالهام فيها بالنظر اليها يعرضها من خارج فلا بعد في الوجود
ثم يضم اليه ما كان فيها بالنظر اليه يعرض يحصل عرضها فانهم في الحسنة في الوجود

سلم استعماله انضمام شئ من مخصل الى مذهب فحبل الانضمام على وجود الهولي و
لما كان بر و عليه ان الانضمام الانضمامي فرع لوجود الحاشية فكيف
يكون مقدما على وجود الهولي وان الصفة في الانضمامي موخر عن وجود
الموصوف فمنع في الحاشية لانه كونه انضمام الهولي بالصورة المطلقة
انضماميا و ادعى انه انضمام انتراعي و هذا كلام باطل لان الصفة في
الانضمام الانتراعي لا يكون موجودة في الحارة لوجود مغاير لوجود الموصوف
بل الموصوف يكون موجودا بحيث لا يصح انتراع الصفة عنه و منها الصورة
موجودة و لوجود مغاير للهولي فان قلت الموجود انما هو الهولي فابيه
بها شخص الصورة ثم العقل يقرب من التجليل ياخذ منه الصورة ^{تقتض}
الهولي بها فهو انضمام بانتراع الصورة فيكون انتراعا قلت لا سلم
ان الموجود انما هو الهولي الشخص فقط بل طبعها انضمامي موجودة لكن لوجود
الشخص و لا دخل فيه الانتراع نعم لو كان الكلبي الطبيعي اي المذهب من حيث
هي غير موجودة انما الموجود الاسماض لكان له وجه لكن الامر ليس كذلك
نعم لما كان هذا موجبا لكون الانضمام انتراعا لكان الانضمام بالاعراض
البعيدة انتراعا ثم الانضمام الانتراعي بعد تسليمه لا ينفع فانه وان لم يستدع
تقدم الموجود موصوف لكن لا اقل من ان يجب المعية بنية و بين ثبوت الموصوف
وكيف يجوز انتراع شئ عما ليس شئ و هذا ظاهر و ان خالف بالصدر من
امثال المحض زه من محو الانضمام بالامكان و نحوه قيل ثبوت المهابات
الموصوفة بها فافهم والمحقق الدواني رة قال المحقق ان الانضمام الهولي

بالصورة من حيث انها صورة متقدمة على السوي وان كان متأخر عن
الوجود الذي هي لها وهذا الاتصاف ذهني والاتصاف الصورة المنعته متأخر
عن وجود السوي واورد ان الاتصاف لصفه موجودة في الخارج لا يكون
الا بوجود تلك الصفه في الخارج ومنها الصورة موجودة في الخارج فيكون
الاتصاف بها البصر في الخارج فلا يكون الاتصاف اتصافا ذاهبا والبصر
لو اتصف السوي في الذهن وهي منصفه بها في الخارج البصر فيكون
الصورة من لوازم مبدء السوي وهي امور اعتباريه ونقل عن هذا المور
في اجواب عن الاخبار ان الاتصاف بها في الذهن والخارج اعم من ان
يكون علي وجه اللزوم لكن سيد المحققين قدس سره كلامه شعرا بان العاقل
في الذهن والخارج لا يكون الا لازما وقد تابدا بالاستفراء هذا الكلام وانت
لا ينبغي عليك ما فيه فان الكلام يعني في السوي والصورة والمتدار
وقد بوجه كلام المحقق رحمه الله ان الاتصاف علي نحوين احدهما بان
يكون الاتصاف بحيث يترتب عليه الانار كما في الاتصاف بحسب المواد
فانه يصبره اسود بحيث يعقل عنه حاشية البصر والثاني الاتصاف بحيث
لا يترتب عليه الانار كما اذا تخيلنا حبا قايما به السواد وهذا الاتصاف
الاتصاف واقعي لكن ليس ما يترتب عليه ناره فان الموصوف في الذهن
موجود بوجود طلب والصفه في الذهن قائمه به فبما طلبا من غير اعتبار المغير
نعم فرض هذا الاتصاف في الخارج اي بحيث يترتب انار الاتصاف عليه
فرض اختراعي واذا نمهد هذا فنقول مراد المحقق رحمه الله الاتصاف السوي

هذا النحو من الانصاف الموجود في دين ماعنه لوجود الهيولي في احواله جسد
لا يرد الا يرد الاول بل الثاني البصر اما الاول فلان يكون الانصاف
لنصفه عنه لوجود تلك النصفه في احواله هيولي في الانصاف المتز
الانار واما في الانصاف الغير المرتب الانار فلا كيف ولا به هذا الا
تصاف من ان يكون الحاشيتان موجودين بوجود ظلي واما اندفاع
الثاني فلانه لا يلزم من الانصاف في احواله و الانصاف في الدين
هذا الوجه كونها من لوازم منه الهيولي فان لازم المنه مالا يوجد المنه
في احواله ولا في الدين الانصاف بها بالانصاف يرتب عليه الانار كما ان
الاربعه بالزوجيه فان الاربعه لا نصير موجوده في طرف الا بصير زوجا
منفصلا بمقتضى و من هذا و نصف بالزوجيه انصافا يرتب عليه الانار
فبغير الاربعه نفسه بالفعل الياسا و من هذا انهم اوردوا معارضه ان
مخفيه هذا مني على ان يعرض للهيولي صورة معنيه ثم يعرض لها صورة
معنيه وهذا في خبر تمنع مانه غير مبين ولا بين ولم يقل به اجمع ان جعل
العام بعينه جعل اخاص فكيف تفك عن الصورة ويعرض معنيه الهيولي
واجاب عنه المحقق رحمه الله ان هذا لا يرد الا خلال بالجنسيات فان
احمال في الهيولي بصورة معنيه لكن الانصاف تلك الصورة من حيث
انها صورة متقدم على وجود الهيولي ومن حيث ان تلك الصورة المعنيه
تاخره عنها ولا مخدور في اختلاف الاحكام باختلاف الجنسيات
مثل هذا الاختلاف باختلاف الجنسيات المادة والجنس وهذا الكلام

كما قيل يدل على ان هناك اتصافا واحدا من حيث انه اتصاف بالمطلق
 مقدم ومن حيث انه اتصاف بالمخصوص موخر ولو كان العلنية باعتبار
 الاتصاف الغير المرتب الا ان كان له الاتصاف وجه لان الاتصاف
 المذكور متاخر بالاتصاف الخارج ولا وجه للفرق بين الاتصاف بالمطلق
 وبخاص فالعلنية والتقدم باعتبار الاتصاف الغير المرتب الا ان اوضح
 في الاتصاف بالمطلق وبخاص جميعا ويمكن ان يدفع بان المحقق له علم
 اراد ان الاتصاف الغير المرتب الا ان اتصاف بالصورة المعنية
 لكن له اعتبار ان ادائه ارجح العنان مع المورد كما هو ذاهب في الحاشية
 الجديدة فان المورد بهالم لو يد على كون الاتصاف وهذا انما هو
 قيام المبهم اولا ارجح العنان وقال فيه نصيب المجنسات والاعتبارات
 هذا هو الظاهر وانما لم يحيل الاتصاف بالصورة المعنية بهذا النوع من الاتصاف
 علته لان علته الاتصاف بهذا النوع عليه بالنظر الى الوجود الذي يكون
 العلته من قبل العلته الغائية والغائية الاصلية في الابدان اما توجبت الى
 الطباع النوعية كما حقق الشيخ ودون الاشخاص بخارجته فتأمل ثم ان اراد
 الصدر بهذا الوجه خارج عن قانون المناظرة لان المحقق المجيب عن
 النقض فهو مانع وقد قال به بالمنع واما قوله لان جعل العام وبخاص واحد
 فايراد اخذ ولا يوجد له يحقق المحقق له ثم بقي بعد في الكلام كلام لان الذي
 بطن من كلام القوم ان علته الصورة باعتبار الوجود الخارجى كيف وقد
 استدلوا عليها بالتلازم المقضى على زعمهم لاقتضار وظاهر ان التلازم باعتبار

الوجود الخارجي واستدلوا بقوله ان الوجود لا ينفك عن الذات من ان يحتاج الى الخارج
ايضا الى الفعل لا بان يستلزم فقط وظاهر ان كونها امرا بالقوة انما هو بالنظر الى الوجود
الخارجي والمحصل الراجع لا يهاجمه ايضا امر غني فاذا كان السبيل الى عليه الانصاف
الذنبى ولا سبيل ايضا الى القول بان الانصاف الانضمامي مع الاعتراف بالعلية
ولا سبيل ايضا الى كون الانصاف انضماميا كما قد عرفت فالسبيل اذن ليس
لهم الا ان يتكروا عليه الانصاف ويقال الصورة من حيث انها صورة وجود
وجود الهى لا ينصف بها الوجودى وهى بهذا الوجود على الوجودى ولوجود الفرد
ما دعى النصف بها الوجودى انصافا انضماميا متاخرا عن وجود الموصوف هذا
كما قال المحقق فى الصورة الذنبية انها بما هى صورة ذنبية مخصوصة مكنونة
بالعوارض النصف بها الذنبى ومع قطع النظر عن السخصية بوجود وجود
فى نفس غير قائم بالذنبى لكن هذا انما يتم اذا انكر استلزام حلول الشخص حلول
الطبيعة على خلاف ما يزعم المحقق الجولقورى ولا بأس به فانه لم يشوم به سلب
ثم يرد عليه بامران الحلول ليس كما لا بل لنقص فى جوهر الذات ضرورة
الاجتناب وبما صار الذات قائمة بنفسها من دون حلول فلا يحل بعد ذلك
وجوابه انه سلم ان الحلول ليس كما لا بل لنقص لكن لا يلزم منه ان يكون
لنقص فى جوهر الذات بالاجتناب الى المحل بل يجوز ان يكون لنقص فى
مرتبة الكوارىم او فى الوجود الفردى انى موجود نفس الذات غير قائم لا حسب
ان لا يكون حالها مرتبة الوجود الفردى الى السرفية ان الوجود الفردى الى
ما يلزم من لوازم الوجود الالهى وان كان لازما متاخرا فانقص بوجوب

الحلول في هذه المرتبة وأما حلول الطبيعة المطلقة فيا تعرض وبالنظر إلى
حلول الفرد بدون حلول الطبيعة غير مقبول فلم يبين بعد ما غابته ما يحل
من قبيلهم ولعل الله تعالى ياتي من رحمته فهو ارحم الراحمين نعم على علمه
الصورة للسيولي اعتراضان عولصا بالاول ان الشخص والوجود
متساويان فلا يمكن ان يوجد شيء ولا شخص في مرتبة من المراتب
فلو كانت الصورة علته للسيولي لكانت متقدمة بالوجود فيكون شخصه
في هذه المرتبة انفسه فيلزم تقدم الصورة الشخصية على السيولي والثاني
ان جعل الطبيعة والشخص واحد ولست الطبيعة تصدر عن الجاعل
مرتبة مرة مطلقا ومرة شخصية لان الشخص ليس امرا متصفا الى الطبيعة
ولا امرا متحد امعها بل العقل بعد صدورهما عن الجاعل تنزع عنها الشخص
فاذا صدرت الطبيعة تنزع العقل الشخص عنها وشخص ولا يحتاج الى جعل
اخر وبعبارة اخرى لو كان جعل الشخص معاير لجعل الطبيعة فجعل الشخص
ان لم يعد شيئا سوى ما افاد وجعل الطبيعة لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا
زايدا بهذا الزايدا ما صفة متقدمة او متراجعة فيكون الشخص تحصيل من انضمامها
وسببين لطلابها فاذا جعل الطبيعة والشخص واحد واذا تمهدنا فنقول
لو كان طبيعة الصورة علته للسيولي وشخصها معلولا بها لكان طبيعتها يجعلها
اولا مطلقا ثم بعد وجود السيولي يجعلها متقدمة وهو باطل او يلزم هناك
جعلان احدهما جعل الطبيعة والاخر جعل الشخص وكلها مبني على ان الذي
بين الطبيعة والشخص ليس بان الشخص متثل على امر زايدا انضاميا او

انما اعمى بل الطبيعة ثقبها بنجارتها ونعيمها لطيفة المتحار الشخص ونفس الطبيعة
هي الطبيعة المشتركة وليس ما به الامتياز غير ما به الاشتراك نفس الطبيعة
صاحبة لان توجد مشتركة متجيزة والمرتبك مختلفتان في الاحكام ملكتان
محتاجان الى الجاعل والجاعل يجعلها ويفرهما وكلما هما موجودان في الخارج
المطلق لوجود مطلق والحاص لوجود خاص فوجود المرتبة الاولى ليس
وجود البقاء ووجود المرتبة الاخرى ليس وجودا طبيعيا وهذا وان كان
مما لمحه العقل المتوسط لكنه مبين بمرئى لا يحوم حوله ريب وازن باب
سفضاه في سفضل القول ان شاء الله تعالى وانما هذا فنقول اذا
كانت الطبيعة موجودة والشخص موجودا اخر وبعد لولا اعتبار فلا ما
في تعدد الجعل بالقياس الى كل منهما فيجعل الجاعل نفس حقيقة الصورة
فسيفر فيجعل الجاعل مع تركة هذه الحقيقة مادة شخص تلك الحقيقة كسب
افضاء من ذلك الجاعل مع تركة المادة من جهة قبولها اي سفير
اجاعل في المادة فلا استحالة وقوله في الاستدلال الاول الشخص
امر منضاه ولا متخذا مسلم لكن قوله اذا صدرت الطبيعة بنزع
منها النعنين ممنوع ان اراد صدور الطبيعة المطلقة بل النعنين انما
بنزع من الطبيعة المتجيزة بعد صدورهما وليس هذا النعنين مناط الاختيار
بل الاختيار بنفسها لا بامر زيد مسلم ان اراد صدور الطبيعة المنصوصة
التي هي الشخص لكن لا يقع فيجوز ان يكون صدور الطبيعة المطلقة
وفي الاستدلال الثاني بخبار ان الجاعل ليعمل الطبيعة المطلقة فاذا امر زيد

لكن لا نسلم انحصاره في الامر المنقسم او المنسحق بل يجوز ان يكون هذا الامر المراد
 المحقق المتجازة المتغايرة لها بالاعتبار ولا يلزم المثال الا فلاطوني فانه طبيعي
 مطلقه موجودة من دون الخيار اصلا يكون موجودة في نفس الامر والاول
 المتجازة فيها واما منها فالنقد بالذات فقط فالحسم الثاني
 واما الاول فانه فاع مما مبدنا ظاهر فان هادفة انما هي بين الوجود
 الطبيعي وبين الشخص بمعنى مصدر اقصاد واحد ان اراد المساوفة مطلقا
 فممنوع هذا ما شير الى بالان ولعل الله تعالى يحدث بعد ذلك امرا
 فان محل الصورة المعدنية اه قال في الحاشية ويمكن بيان ذلك
 ان صور الباطن بافء عند الترتيب ولو كانت صور المركبات حاله في
 الهيولي لزم اجتماعها مع صور الباطن في محل واحد وهو ما ياباه الطبع
 السليم والذي يدل على ابا الفهم السليم انها لو قامت بالهيولي فاما ان
 يحصل حصه من الهيولي غير الحصه التي حصلت مع صور الباطن فقد
 حصلت نوعا اخر لا علاقته للباطن مع كمال علاقته لنا مع هاء واما ان
 يحصل بها تلك الحصه الحاصلة لصور الباطن فيلزم يحصل نوع واحد
 لصور بين ويلزم ان يكون جسم واحد اذ او ما فو تاشلا معا لكن هذا
 الوجه يرد على حلول صور الباطن في الهيولي ايضا فان الصورة
 النوعية ان حصلت الهيولي يحصل لا غير حصل حصل بالصورة الحسية
 فقد صار بها الهيولي غير الجسم وان حصلت ذلك التحصيل الذي جاء
 قبل الصورة الحسية فيلزم لو ارد العلل على يحصل واحد فان حصل

بالشعبة التخصيل الاخص بان حصلت السوي المتحصل بالحسبة فحصلها
جما مخصوصا قلت هذا انما يصح على قول من يقول بتخصيل الصورة الحسنة
متقدمة على تخصيل النوعية ثم مثل هذا يجري في صور المركبات او مجزأ
يكون حاله في السوي ويكون التخصيل الحاصل بها مغاير للتخصيل
الحاصل بصور الباطن بان يكون هذا التخصيل جزء الاول كما يظهر من
اخر الحاشية ثم الحق عندي بعد ثبوت الصور النوعية الجوهرية بها
مطلقا حاله بسيط كانت او تركيبة حاله في الجسم اي المجموع المركب
من السوي والصورة الحسنة المتوحد توجدا طبيعيا وذلك لانها
لو كانت حاله في السوي فالسوي محتاجه افا الى الصور كلها فليزم
العدم بها عند الغدام واحد من الصور واما الى كل واحد من الصور
فليزم تواردها على معلول واحد شخصي لان السوي واحد شخصي
واما الى القدر المشترك بين الصور فهذا القدر المشترك انا واني
او عرضي لا سبيل الى الاول لانه اما جري تلك الصور فتكون مركبة
وهي فصول باعتبار فليزم ترتيب الفصل وقد اجمعوا على بباطة الفصول
فالصور الباطنة او الباطنة والتركيب لا يختلف باختلاف ^{عنا} _{ال}
واما تمام مميزات الصور فتكون الصور حافظة واحدة ولا سبيل الى الثاني
الضم لانه يلزم ان لا يحتاج السوي الى الصور انفسها فتكون اعراضا
انما يحتاج الى امر عارض بها فيكون هذا العارض جوهر هذا حلقه وانما
محتاجه اصلا فليزم ان يكون اعراضا فان الفرق بين الجوهر والحوادث

انما هو بجان المحل وعدمها وهذا لا يرد عند كون المحل اجسم فاما بخيار ان الجسم يحتاج
 الى كل واحد من الصور ولا استحالته فيه لان اجسم ليس واحد شخصيا بل هو
 واحد شخصيا بل بالعموم ثم لما كان القول بحلول صور الممكنات في مجموع
 العناصر وصور الباطن في الهيولى فربما يكون فيه الوجهان والمحدس
 فان الصور كلها حكمها واحد اعرض المحن به عنه وقال بحلول جميع الصور
 في الهيولى لكن لا يلزم الخلف المذكور ولا وقال والخصف محل صور
 المركبات كالصورة الباقونية مثلا هي الهيولى من حيث انها مصورة
 بصور الباطن وهي تحصيل بصور البصورة ما من صور المركبات التي
 بصور بصوره معنية منها ولا يلزم حلول المحصيل في غير المحصيل والسر
 ان انضاف الهيولى بالصورة المطلقة انضاف انراعي وبالصورة
 المعينة انضاف انضمامي والان انضاف الانراعي لا يجب ان يتاخر
 عن وجود الموصوف وان استلزمه والان انضاف الانضمامي يجب
 ان يتاخر عن وجود الموصوف كما سياتي تفصيلا ان شاء الله تعالى
 لعل المراد بالهيولى من حيث انها مصورة بصور الباطن الهيولى
 المحصلة بها هي الخفض الحاصلة انواعا اربعة بالانضمام الصور الاربع
 والحلول بها حلول طرأيا لان الحصة الواحدة المحصلة بصورة واحدة
 لا يستعد حصول الصورة الترتيبية وهو واضح والفي يلزم ان يكون عنصر
 واحد عنصر او باقنوا معا لا كما زعم البعض ان المحل الحصة المحصلة بصور
 ما من صور العناصر ليفد ويلزم منه كون الياقوت مثلا عبارة من

عشر ما والصوره الباقية ولا اوري ما اذا اراد بقوله وهي يحصل بصورة
بصوره ما له لا وجه له لغيره الا ان يحصل بالقدر المشترك بين صور
الانواع المرتبة وبه الاصح فان القدر المشترك اما ذاتي فقد عرفت
انه لا ذاتي مشترك بينا او عرضي في يلزم ان يحصل الهيولي لبعض
من الصور لانها وان كان دعواه ان الانصاف بها الانصاف انراعي
ليوجد الاخير وقوله والا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل ما خوذ من كلام المحقق الدور
ره وقد عرفت ما له وما عليه ثم القول بالانصاف الانراعي وان صح في القدر
المشترك العرضي المشرع من الصور المحصورة لكن لا يصح عدم تقدم الموصوف
بهذا الانصاف الانراعي فان ثباتها بهذا الوصف الانراعي وصف انصافي
لان القدر المشترك بين الصور المعينة انما يخرج من الصور المعينة ضرورة
فالا انصاف به في قوة الانصاف بالوصف الانصافي خليف للآخر
عن وجود الموصوف ثم قال وبهذا النظر لك ان الهيولي خمس مراتب اولها
تصورها بالصوره الجسميه المطلقة والثاني تصورها بالصوره الجسميه
والثالث تصور البساط والرابع تصورها بالصوره الترتيبيه المطلقة
والخامسه تصورها بالصوره الترتيبيه المعينه انتهى وعلى هذا السابق ان
بغير المرتبه الثالث تصورها بالصوره المطلقة للبساط وتصورها بالصوره
المعنيه لها ويكون المراتب ستا فافهم **فاما** اورده على تعريف الموضوع
اه اصل هذا الامر او ما اورده الشيخ المعقول بسند لا اعلى عرضيه الصور
النوعيه ونقره ان العرض على قاعدكم الموجود في محل مستغن عن احوال صور

المركبات لذلك لان محلها اجسام او الهوى وكلها مستغيا عن صور
 المركبات لان صور الباطنية في تقويمها والالام بين العناصر وجودها
 باقية في المركبات فمحال صور المركبات مقومة بدون تلك الصور والمحل
 الغير المفهوم موضوع صور المركبات في موضوع الوجود في الموضوع
 صور المركبات عرض وقد اجب بان المراد في تعريف الموضوع الاستغناء
 عن المحال وجودا ومحصلا نوعيا واعتبر في اما دة الحاجة باحد الوجهين محل
 صور المركبات وان لم ينجح البها في الوجود لكن اجناج البها في التحصيل
 النوعي محصلة لصور الباطنية ثم ادور عليه ان محل الصورة التركيبية الهوى
 وهي مستغنية عن تلك البصورتها محصلة لصور الباطنية كما في
 تحصيلها فلم يبق اذن محصل يحتاج فيه الى تلك الصور ولذا اخذ المحقق
 في تقريره الاعتراض عدم الحاجة في التحصيل النوعي البها بان محل تلك
 الصور العناصر المنترجة الحاملة للصفة المراجعة وهي بحاجة في التحصيل
 النوعي الى تلك الصور فانه قبل انضمام الصور البها لم يكن مجموع تلك
 العناصر الملبقة بالصفة المراجعة نوعا محصلا وان كان موجودا في تلك
 الصور محصلا نوعا بالفعل وهذا جواب قد كان ادور عليه الشيخ المقول
 بان في العناصر المنترجة امر من العناصر وصفة التركيب والصفة المراجعة
 المراجعة ونحوها وظهر ان العناصر نفسها غير محتاجة والالام تصبح لها بدون
 الصور التركيبية وجودا فان اجناجت اجناجت في التركيب والمزاج وبها
 عرضا فان الصور التركيبية مقومة للعرض ومقوم العرض عرض لكن اندفع هذا

الابراد منهم الحاجة مما خوذ في تعريف المادة وجودا في تعريف الموضوع
عدم انهم اعلم ان تعميم الحاجة بهذا الوجه غير صحيح لان المتأين والائترافين
بعد اتفاقهم على ان لا بد من امر ابد على الجسم بحصولها نوعا اختلفوا في جوهر
هذا الامر وعرضه فالمشاورون ذهبوا الى الاول والاشرافيون الى الثاني
فلو كان محصل الهيئة نوعا يكفي في الجوهر لكان هذا الخلاف بوجه واستدراكا
على نفس الحركة في الجوهر بان محل الصورة الجوهرية محتاجة اليها فاذا انتهت
الصورة الجوهرية بالتدرج ولم يكن فردا بها بالفعل لزم الغدوم محلها بالفعل
حال الحركة فلا يصح فيها حركة لان بقاؤ الموضوع من شرط الحركة فلو تحقق
جوهر لا يكون محله محتاجا اليه لما صح الاستدلال بهذا الوجه وايضا فرغوا على جوهر
الصورة ان الشجر اذا قطع او القلب الماء هو الغدوم الجسمية التي كانت
قبل القطع وقبل الانقلاب ولو كانت الجسمية غير محتاجة الى الصورة في
الوجود لما صح هذا الحكم ثم عبارة الشيخ نص في ان المعبر في الصور الجوهرية الحاجة
باعتبار الوجود لا باعتبار المحصل النوعي حيث قال في منطق الشفاء فليعتبر
الان معنى قولنا الموجود في موضوع قصد رسم العرض انه الموجود في موضوع لا مجرد
منه ولا يصح فوايه من دون ما هو فيه ثم قال بعد عبارة طولية واذا عينا بقولنا
الموجود في شيء اى شيء يحصل القوم بنفسه قد نعت جسمه دون ما هو به
فيه او بهم دونها فلا يقوم ما يحصل كان فرقا بين حال العرض في الموضوع
وبين حال الصورة في المادة قال الصورة هي الامرا الذي يجعل محله موجود
بالفعل ومحله ليس شيئا بالفعل الا بالصورة واذا تحققت ان المعبر في موضوع

العرض الاستثناء في الوجود وفي مادة الصورة الحاجة في الوجود فقد علمت
 ان اجواب عن الدليل المذكور لنسج المقول بالوجود المذكور غير تام فان الغامض
 المنعرج غير محتاج الى الصورة الترتيبية في الوجود ضرورة وانما قبل ان يلزم
 على تعميم الحاجة ان يكون الصورة الاعراض التي هي فصل باعتبار وجودها
 محلها في تحصيل نوعا بالفعل اليه مجوابه ظاهر فان الشئ قد صرح بانواع تركيب نوع
 عرضي من مادة وصورة فلتثبت اولاً مادة التقصص ولم يثبت بعد الا بالنسليم لا بالبدل
 واذا دعت ما عرفت من معنى الصراح من ان المعترض في جوهرية الجواهر احوال
 حاجة المحل اليه في الوجود وفي العرض انفاً تلك الحاجة فذلك ما استدل
 على جوهرية فصول الجواهر بان الفصلية لغرض ان يكون بمنزلة علته لوجود الجنس
 الذي هو محله او كحصيله نوعا بالفعل في الوجود التفضيلي الذي قد اخذت فيه
 لا وعرضية لغرض ان لا يكون عليه شئ من الاعتبارين ووجه الفساد ان
 لغرض العرضية ليس الا ان يكون علته لوجود الجنس اما ان لا يكون علته
 لتحصيله نوعاً فلا لغرض العرضية وقد اورد عليه انه لو لم يلزم ان يكون العرض
 فصلاً اصلاً للجوهر والعرض وهذا لا يبرر انما يبرر لو كان باراً والجنس
 والفصل الاعراض المادة والصورة ولم يحقق بعد فافهم **مواد** المراد بالقبول
 ما شمل التباين الجبري لما مر من ان المادة يكون موضوعاً بالنظر الى الاعراض
 القائمة بها لكن انما يتم لو ثبت ان من المواد وليس بموضوع اصلاً وهو
 بعد في غير الخفاة فالجواب ان المراد التباين باعتبار الجنس فان المادة
 لا تكون موضوعاً من حيث انها مادة وكذا الموضوع لا يكون مادة من حيث

انه موضوع لان المحل الواحد لا يكون ملوثة وموضوعا بالنسبة الى حال واحد
اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين اه المتكلمون ذهبوا الى ان الموضوع
للضمنية والبعيدة خفيفة وبالذات الاشياء المتقدمة والمباخرة فالتقبل
كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه
والاول يسمى متقدما والاخر متأخرا وهذا المعنى ليس لازما من المتكلمين
الا للبارزي عز وجل بل في بد الفاعل المتخارفا او جده في الواقع مع عدم
الاخر صار متقدما ثم اوجد الاخر امامه فصار البعد مع اوج عدمه فصار البعد
والفلاسفة زعموا ان معروض هذه القضية والبعيدة خفيفة منضمة بخدوة
نفسها يكون لا جريا بها تقدم وتأخر بالذات والاشياء الاخر بالعرض بواسطة
مقارنته هذه الخفيفة والمتأخرون لما وقفوا على اوله وجود الزمان ولم
يقدروا على التثبيت فيه او غفوا لوجوده لكن لما كانوا غافلين بحدوث
العالم برئته قالوا بحدوث الزمان وتماثيه في جانب الماضي وتسموا
التقدم الا لتفكاكي الي قسمين احدهما ما كان الا لتفكاك فيه بالنظر الي
الخفيفة الزمانية بان يكون القبل في جبره منه متقدم او حد متقدم والاخر في جبره
او حد متأخرين فالاول قبل والثاني بعد بواسطة قبليته اجزاء هذه الخفيفة
والاخر ما كان فيه لا بواسطة هذه الخفيفة بل بالذات بحسب نفس الامر من
الواقع وسما هذه القبليته بالقبليته الذاتية وهي ما وراة القبليته الذاتية الدائرة
على السنة الكافئة وضاحب الافق المبين لما عليه في جعله الحاققة ورجح ورجح
الشيطانة العيدة عن الفطانة فاختار هذا القول وضم اليه الا باطل التي رده

الى اقل الباقين وافصح به الذي العلماء الراسخين فدعا الرضا الى رفض
 ما عليه جمهور الفنين وبعض ما عليه الفلاسفة من المشايين والاشترافين
 ونسب هذه القضية السردية والبعدية بالبعدية الدورية وصنف في بنية
 كتبها مبسوطة ودوافع كذا في عباراتها سطحية والفاظها معجبة متمثلة على شفا
 فانت متحررة والفاظ مغربة لا يوجد في اطلاقات العرب العوام ولا في لغتهم
 اسماء الفصحى ليس نخبها سعال الا اشعارات المحبلة والفسطاطات المخزفة
 ولما جئنا مقالنا ان القضية الانكسارية ما يحسب بمنع ان يوجد المتأخر مع
 المتقدم وذا على ضربين احدهما ما يحل من امتداد الامتد وهذا القضية قد
 يكون في جودها قبل وفي الاخر البعد وما بينهما ما يحسب يوجد في بين الواقع
 ولوح الدهر المتقدم مع عدم المتأخر ثم يطل هو ويقوم بدله المتأخر من ذلك
 لحظ ممتد ولا ممتد اصلا وهذا القضية ان يحل الممتد او الامتد وذلك
 لا باء الدهر عن الامتداد والبرودة هذا النحوس اللحق عن الامتداد واد
 ان الفلاسفة يفضلون هذا النحوس القضية لكنهم يدعون في الزمان
 وسفضل هذا القول مع ما عليه في موضع يلحق به فاشطرة فالقديم الرائي
 عند جمهور المتكلمين اه قد عرفت الاقوال الثلاثة في الزمان واللذة واختلف
 لقب القديم والحادث حسب قول قول فالقديم على راي المتكلمين
 ما لا يكون مسبوقا بالعدم في نفس الامر الواقع والحادث الزماني ما يكون
 مسبوقا في الواقع لان الاعداد والوجودات كلها عندهم واقعية فما عدم
 عن الواقع وما يوجد له نيا يوجد في الواقع لكن لما كان عندهم سبق والحق

بهذا الوجه يوجب قوتهم متميزة غير متناه يكون القديم مستمرا فيه من دون توقف
له عليه ولا على غيره منه ويكون الحادث في منظر منه وقبله عدمه في
تلك السعة الغير المتناهية فلذا في المصداق القديم الزماني بالاول وجوده
والحادث الزماني بالوجود الاول واما الفلاسفة فلما زعموا ان لا وجود
للعقاب في نفس الامر والواقع لم يصح ان يقال فيها عدم ثم وجد وجوده
ثم عدم والموجودات كلها قديمة بحسب هذا النحو من الوجود والزمان الغير
المتناهي عندهم مع ما فيه من الزمانيات المخصوصة بخبر منه منطبقا عليه
او غير منطبق او في عدمه موجود في نفس الامر فلا فوت ولا حقوق في
هذا النحو من الوجود انما الصوت والنحو لبعض الزمانيات عن بعض
بحسب الوجود الزماني فالموجودات في نفس الامر المعبر عنه بالعدم الغير
المسبوق بالعدم بسببها فاما دهرية واما القديم الزماني عندهم فما كان
وجوده مستوعبا للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي منطبقا عليه كالحركة
في القطع الافلاك او غير منطبق كالحركة المتوسطة الافلاك والحادث
الزماني بالوجود في منظر منه ويكون سابقا لعدم قعر ليف المصداق تعالى
بعدمه في الفلاسفة ايضا واما على طور صاحب الاتفاق المبين فالقديم
قد بان دهرية الزماني وكذا الحادث جازمان دهرية الزماني فالقديم
الدهرية بالان يكون مسبوقا بالقديم الصريح في دعاء الدهر والقديم الزماني
بالان يكون مستوعبا لوجوده للزمان المتناهي في جانب الماضي والحادث
الدهرية بالان يكون مسبوقا بالعدم الصريح في دعاء الدهر والحادث الزماني ما

مخصص وجوده بخروج الزمان ويكون في الاجزاء السابقة لعدم العسوبة
والحنى رحمه الله تعالى مع القول بحدوث الزمان في القديم الزماني بما في
به القديم الذي في بقية القديم الزماني باعتد صاحب الافق المبين القديم الذي
وقد قال في بعض حواشي محبت الاحداث والقديم انه بما سمي القديم الزماني
وتب الي الزماني باعتبار بعض انواعه وبذلك الكلام لا اعتبار فيه لانه لا مشاحة
في الاصطلاح واعلم ان بعض الاعلام قد حمل كلام الحنن على اصطلاح
صاحب الافق المبين هو ان القديم ما كان متواليا للزمان في جانب
الماضي وما كان لا يصح عدم كونه مسبوقا بعدم الصريح في دعاء الواقع الزماني
لما كان حاضرا ما كان مسبوقا بعدم في الواقع فليف بالسبوعية حمل كلامه على
ما جاوز صاحب الافق المبين في جانب ما من ان تنامي الزمان لا يستلزم
الحدوث بل يجوز ان يكون الزمان المتناهي واقعا في متن الذي لا
عدم كما ان الفلك المتناهي واقع بلا سبقة عدم وانما حكمنا بحدوثه الذي
لدليل اخر دل عليه الاستلزام المتناهي اياه وارضى لصحة هذا التجويز لمصلحة
الصدر الشيرازي في شرح البدايه الاثرية ففى كلام الحنن رده على هذا
وقال بما استوعب وجود الزمان لا يكون مسبوقا بعدم الصريح في متن
الواقع ثم اعترض ان الزمان بمرمى النفس والتجديد بل هو نفس اتصال
النفس والتجدد فاذا لم يكن قبله نقص وتجدد فيضر حادنا والقباس على
الفلك فاسد لانه فار الذات فيمكن ان يوجد كجميع اجزائه في الواقع
بلا سبقة عدم وهذا بخلاف الزمان لانه لعدم قراره لا يوجد الاجزاء فخر فاذا

فرض الثاني لم يوجد من القدر فصار حاداً واما هذا الكلام ومن هذا المحقق لا يطال
هذا التوجيه حتى لا يغار عليه لكن من ابن علم ان مطمح لطرحه هذا البراءة
التي هي الفبا وبل مقصوده ما ذكرنا كما صرح به في بحث القديم والحادث
لكن نفس انه قد لب هذا المعنى الى الفلاسفة في ذلك البحث وهذا الظاهر
بما في ما ذكره بهنا فليعلم فيه **فخر** قال بعضهم حرم بوجوده وطلب الامام حجة
الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره ووافنا حاداً وانه فانه
ما الى مجرد البقوس الناطقة **فخر** وهذا المعنى بعد استرالياه وذلك لان
الاشارة مبني على قصد المشير في قصد التعيين والقصد كما يتعلق اولاً
وبالذات الى المحسوس بالذات فليكن الى المحسوس بالعرض **فخر** لكن
التوجه بان المشار اليه انه قد نبأ في فيه بان كون المشار اليه بهنا او
بناك بالذات وان كان بالذات للمجهر وبالعرض للعرض لكن
ان يكون تعين محسبانه بهنا او بناك للمجهر بالذات فان التعيين
فعل المشير ومن الجانبين التعيين المشير اليه مكان بالعرض بانه بهنا او
بناك بالذات كما ان المحسوبة بالذات كما ان المحسوبة بالذات
ببعض الاعراض وبالعرض لما لها لكن التعيين بالمحسوبة يجوز ان يكون
بالذات للمحسوس بالعرض **فخر** وهذا يدفع ما يراعى ووردوه اه انا اندفاع
الاول فلان فعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول للاشارة بالمعنى
الثاني الذي هو الامتداد واما اندفاع الثاني فلانه لا يلزم الاشارة
المحسوبة بالذات في معنى من العالي واما اندفاع الثالث فلانه قد

ما قال في بحث الحلول في حواشي التجريد انما هو في المعنى الذاتي والذاتي
 بها انما هو في الحلول بالمعنى الثالث **قوله** لانها ليست بمنجزة بالذات اه
 بظاهرة الاصلح جوابا لان كخصيص المعرفة الخاص بزيادة في المعرفة عموما
 زائدا وقد كان الايراد بعموم المعرفة لا بخصوصية حتى يفيد كخصيص المعرفة
 ومقصوده انه ان خص المعرفة بالحلول في التجريد بالذات وجب التفسير
 في المعرفة فتخرج الاطراف المتداخلة بحسب وجودي الحال والمحل اه
 بمعنى يكون وجود الحال والمحل اثنين عن تعدد الاشارة بالنظر الى وجود
 بهما وبها قد نجد الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجود بهما
 فتعد بل يقع في بعض الصور بارتفاع التداخل **قوله** مع ان المتكلمين لا يقولون
 بها بمعنى ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجود الاطراف **قوله** فان
 العرض مثل السواد لا يحل اه الظاهر ان اللام الاستغراق بمعنى ان كل عرض
 لا يحل على موضوعه مواطاة فلا يصدق تعريف الحلول على شيء من افرادها كما
 به الصدر الشيرازي في شرح الهداية الانبرية وذا بناء على ان حمل الصفات
 المحمولة مواطاة لا يسمى حلا **قوله** واجاب عنه بعض المحققين اه لعل كلاما
 بالمعنى وقال هذا المحقق في اخر تقريره وحاصل ان تصور الاختصاص
 الذي للنفث بالنسبة الى المنعوت بهي بوجه عتبار عن غيره وذلك
 يكفي في المقصود فان العقل يجد الاوصاف اختصاصا خاصا بموضوعاتها
 لا يشتركها في غيرها والعقل يفرق بين ذلك الاختصاص والاختصاص
 الاخر وانه العلاقة بغير اعتبار يكون وجودها اي يكون وجودها بالبطنة

وانت تعلم ان الاختصاص الناعت اه قال بنية النوعية يدل على ان الناعية
سبب الاختصاص فلا يكون الوصف لذاته نقاد وانت لا تذيب عليك
ان الناعية ليست مرسومة بأيدي الاسباب بل الذات لنفسان فيها لاصح
موجودة الا ان يكون نعتا كما حقق في موضعه فتوصف الاختصاص بالناعية
انما سمح فقد اشار المحقق اليه واما الالال الاختصاص لازم من لوازم
لنفس في الذات فقد صارت الذات ملزومة للناعية الاختصاص
اللازم لها من جوهر فقد اشار المحقق اليه في **الاشكال** مع انه على
ذلك التفسير في حال في بحاشية الصفات المستفاد بها اختصاص **موضعا**
ومنه ان الاتحاد لمعها اتحادا بالعرض وحملها عليه حملا بالموالاة وانت
لا تذيب عليك ان الامر اصطلاحى فلا بد من النقل من اية نقات هذا
الفن ان الحمل بالعرض سمي حلو لا وقد صرح نقادت الفن خلاف ذلك
وح **الاشكال** **اصلا** فالاولى اذ فيه اشارة الى ان كلام المحقق ابل
اليه ايضا بان يقال المراد بقوله لانه لا سبب امر اخر ان يكون لذاته من
دون واسطة في العرض لا سبب امر يكون موقفا بالذات وقد يطلق على
الواسطة لفظ السبب مجازا **فقر** والمراد بالثقت اه قد عرفت ان هذه
الارادة بناء على رعم جمهور المعرفين بهذا التعريف **فقر** وبهذا النظر ان
العرض اعم من العرض لما بين ان المراد في تعريف الحلول ما يعم الحمل
وهو لو جاز في العرض ايضا فيكون مندرجا تحت العرض بما هو عرضي لا كما يقو
المحقق الاول الى ان ما هو عرضي باعتبار بصير عرضا باعتبار فانه تحت اخر

نوه كما يوضح اليه ما نقل من المعلم الاول اه ان الذي نقل عنه هو بمثل العوض بالمسفات
والابتعان وذلك لكوان المسفات اعراضا فلا يصلح ما يبداء فانه يحمل ان يكون
التمثيل بما لكونها متحدة مع الاعراض باعتبار كما نزع المحقق الدوالي رحمه الله تعالى
اول المسامحة المشهورة وسمي ان شاء الله تعالى في مرصد المهنية بالشير الى ان
الحلول غير الحمل فانظر التركيب من الوصف غير معقول اه قبل هذا الفقه
عليه الدليل وانست لا نذهب عليك ان غايته ما لزم من دليل المحن به هو
لطلان الجزئية وهذا لا يضر السند فلان مقصوده ان الجزئية باطله في نفس الامر
ولزم منها فلا يكون امدا لوجوب ابعثه بل احق ان هذا دليل آخر على بطلان
النسالي ونسب هذا بناء على ان السند اعترف في الدليل بالوصفة
حتى قبل اذا اريد به المعنى اللغوي لم يمس قول المصنوع بل مقصوده ان
كونه وصفا ضروريا لكونه سلبا فلا يصلح للجزئية قال في الحاشية ان
اريد بالوصف مبداءه فالجواب ان التجرد سلب بسيط ومبداء خصوصية
الذات ليس المقصود انه ان اريد به وصف التجرد فالجواب ما ذكر من ان
التركيب اه وال اريد المبداء فالجواب هذا بل المقصود انه ان اريد
بالتجرد ما يفهم من اللفظ فالجواب ما في المتن وان اريد المبداء فالجواب
هذا فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه في البعض هذا الاستلزام على ان
صفة الكل صفة لجميع اجزائه وهو بعد في حقاؤه وقرر البعض بان الصفة
محمولة على نفسها ولو ادليا فان كانت جزءا لشيء وهي صفة له فهي حاصلة
عن نفسها في خارج محمول وهو معنى العروض وفيه ما فيه من التكلف

والمحقق ان امتناع كون الصفة جزءا ضروريا والاطالة فيه بالاستدلال
بامثال هذه المقدمات لا يرجع الى طائل **ن** لفظ او لمنع الحلولارة
الى انه يلزم قدم الحادث وحدوث القديم بما ينبي على ان القدم
والحدوث من لوازم مبنية موضوعاتها المرصد الاول في الوجود والمعدم
المقصد الاول في تعريفه **ن** الظاهر ان القائل بالبدئية آية قال الصدر
العاصره للمحقق الدوالي ره معترضا على منع بدئية الوجود مستندا بالقول
بالكسنة وما يقول بالياس عن صورته ان اريد مع تصور افرادة ^{الخاصة}
للمبنيات كمنه الحقيقه فيرد عليه انه ليس للوجود عرض للمبنيات صلا
لازمتا ولا خارجا بل ينزع العقل من المبنيات الموجودة ذلك المفهوم
الواحد المسمى بالوجود وقد قالوا الوجود من المحمولات العقلية لامتناع
استغناءه عن المحل وحصله فيه فلا يكون وجودات المبنية افرادا له حقيقه
بل هي نفس مضافا الى المبنيات فيكون حصيا وقد اعترف الخالف بذلك
حيث قال واثبات ان في الموجودات امراداء المبنية والوجود
المطلق وخصه رايد اعلى المبنية عارضاهما لا سبيل اليه نعم لو كان
بل ذلك المفهوم فردا له المحصنة في نفس الامر وحلم بانه حقيقه بوجه المنع
ان اريد منع تصورته المفهوم ففيه انه بسيط لا جنس له ولا فصل ولكنه
الحقيقه ليس الا بهذا المفهوم البسيط نفسه البديهي التصور ونعف عليه
المحقق الدوالي ره بانه لو فرض توقف البدينية على ان ليس لهذا المفهوم
فرد فلا بد لاثباته من دليل وبانه لا يلزم من كون افراده حصصا وكون

المطلق نوعا له بدنه الا اذا ثبت لقوره بالكنه والحقيقه وكونه بسبطا وكذا كونه
المتزاعيا لا يستلزم البدنه فلك ان تاخذ من السؤال والجواب الاول
المتزاع في الوجود بانه يدعي ام لا علي ان له حقيقه كوي هذا المفهوم ويكون لها اقوال
موجوده ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او الباس ومن زعم الثاني حكم بالبدنه
ولما كان المتأخرون ادعوا البدنه في ان صدق الوجود وسائر المفاهيم
المصدرية علي ما عدا حقيقه محيل فلا يصح كون الوجود صادقا علي حقيقه
تكون نظريه او مألوسه فغير المتزاع لبعض الافاضل الي تصور الوجود
بما لا يفرق الاستبعاد او كونه مبدءا الا ان ثم توزيع بان معنونه بل هو يدعي التصور
بان يكون نفس هذا المفهوم المصدري او نظري او مألوس بان يكون
شيئا وراؤه متساو لا متزاع وان لم تصدق هو عليه وح البصر يكون المتزاع
مفتوا بالاشبهه وابقبل لا بد من تعيين الموضوع او لا ثم بحث عن اعراضه
الدائيه بسبب شي لان تصور الموضوع بالكنه غير مشروطه واما التصور
لوجوده متساويه عن جميع ما عداه فمحقق وبفهم من اجواب الثاني للمحقق الدواني رحمه الله
يمكن المتزاع في المصدري وهذا بعيد جدا فان بدنه المصدري ضروريه لا يمكن
انحفاء نعم دعوي بدنه المفهومات المتزاعيه برمتها كما يظهر من كلام المحققين
استلزام الباطل والمتزاعيه اياها كما يظهر من كلام ذلك المصدر به مما لا سبيل
اليه وانت تعلم ان بدنه الوجود الحقيقي مما لا بدعي احدا بعد الاطار الغافله
الي الا ان لم يحقق عند احد انه ما هو قد ظهر لك ان دعوي النظرية لا يصح من عاقله
في المصدري فلا سبيل اذن الي المتزاع المعنوي الا باحد الوجهين المذكورين

ودعوى ان ليس للمعاني المصدر نه افراد موجودة بمالم يصح بمرئ انما السبيل
الاستفراغ فلا تعويل عليه فخرج الحاصل ان النزاع انما وقع في الوجود الذي موجود
الاشياء فمن زعم ان تقرر الاشياء بهذا المفهوم البديهي النصور حكم بالبديهي
ومن زعم ان تقرر الاشياء بتغير هذا المفهوم سواء كان فردا بهذا المفهوم ام لا
بالمطربة او بما يوسيه لكن النزاع بهذا الوجه يناسب ان يعرض في دليل كل
فرق بهذا المعنى فلهذا العرض المختص به عن النزاع المعنوي بهذا الوجه وقال
الظاهر ان ادعوى البديهيته اراد بدبيته هذا المفهوم المصدري ومن ادع
الكسبه او بما يوسيه اراد تحقيقه فالنزع بين قابلي البديهيته والقابلين
الاخرين لفظي وبين قابلي الكسبه وقابلي المايوسيه معنوي واورد عليه
بان النزاع اللفظي بعيد عن المحصلين او يلزم ح عدم فهم كل مراد الاخر مع استمرار
البحث من القديم الى الان ولعله لا بعد فيه في هذا المقام فانهم لم يقبل من الاولين
الاستدلال على البديهيته اصلا بل انما يدعون البديهيته وقوم منهم عرفوه ومنهم من
حكم بالمايوسيه ولم يقبل اعتراض احد من الفرق على الاخر ولما جاء الامام به بعد
هم ظن الفرقين متنازعين فلا جهل لاحد من مطلوب الاخر والجهل انما جاء
قبل الامام به ولا محذور فيه ثم الصدر المعاصر لذلك المحقق تصدي بالانبات
البديهيته بوجه اخر هو ان الوجود امر عقلي لا محقق له في نفس الامر اصلا لا في زمان ولا
فكته مبنية نفسه او لم يؤخذ منه معقول وموجود حتى يتصور ان ما هو المعقول منه كون
الوجود او وجهه وذراته وزن الكلي العرضي الذي لا فرد له في نفس الامر فلا يكون
ذاتبا او عرضيا شيئا لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي لا وجود له في

نحتاج للبراهين المذكورة في كتبهم لاسما كتاب الاشراف والافقي الذين لان ما حصل
في الذين ليس فردا له ضرورة ان زيد السبب موجودا بما في ذهابه وجوده كما انه
ليس منجر كما بما في ذهابه من حركته ونعقب عليه المحقق البدائي ره بان الوجود وان
كان انشرا عيا لكنه ليس امرا انشرا عيا فيكون له نحو في نفس الامر سائر الاضافات
والامور الاعتبارية والكار وجوده الذي في مكانه صريحة وانما كبان
زيد السبب موجودا بما في ذهابه من الوجود نقض ان لا يكون الاعراض الموجودة
في احوال موجودة في الذين انصرفان البشوات الاسود لا يكون اسودا بما في
ذهابها من السواد على ان لا تسلم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهابها
الموجود في الذين هو حقيقة الوجود كما هو مذموب المحققين وليس به بالكلية القوي
في غاية البعد فان له حصضا وقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى
اثنى ونقول هذا البعد المحقق ان الوجود الذي به موجود فيه الاشياء ليس
اي شئ يصدق عليه الوجود ويكون مناط موجود فيه الاشياء وتغربت الامار
وليس هذا الشئ امرا اعتيا ولا ذهابا بل المهيئات باسرها تنوب مناط الوجود
اعني انها بالانفسها مناط الموجود فيه وتغربت الامار واما غير الحاصل ليس في
عجلا بسيط ويكون انفسها مصداقا للموجود فيه وذلك لانه لو كان امرا
المهيئات يكون مناط الموجود فيه لا عين ان يقوم بالمهيئات انضماما كما استكره
الاشياء الله تعالى ولا انشرا عالا لان ما به موجود فيه الاشياء يكون سابقا
عليها فبذلك الامر الانشرا عي يكون سابقا وليس له تقريره محقق الا بالمهيئات التي
هي المنسرج عليها فان ليس امر يقوم بالمهيئات وتفسير المهيئات موجودة لا فبا

الضاميات ولا انزعاجا واما وجود في الدين امر يكون مصداقا بحسب وجوده الذي
ولا يلزم ان يكون المنهية موجودة لشيء يقوم بالدين وهذا مثل ان يقال زيد
ضارب بغير فاعلم بغير وهذا سقط ولا تنقص هذا بالاعراض الموجودة في
الخارج كما نعلم المحقق لان الاعراض الموجودة في الدين ليست مبدءا للاصا
البنية والالتزم المحال واما قال في العلادة ساقط لما لا يخفى ولا يلزم
هذا في سائر الانزعاجات لانها ليست مناطا للموجودات بل لصورة
الشيء فو كما لا بد في كونه متأخرا عن تفرد الفوقية بتقرر منشاء
وكتب باعتبار وجوده الذي منشاء الاتصاف واذا تم هذا القول
لا يمكن التبراع في بدية الوجود الذي به موجودات الاشياء لانه امر اخر
ليس له حقيقته انما هو امر مخرجه العقل فليس هناك مما يصدق عليه الوجود
ويكون مناط الموجودات ولقوم بالمعيات شي يكون بدنيا او نظريا او بالو
وبل هذا الا كما يقول بالصدق عليه شرك الباري بدنيا او نظريا او بالو
واما المعيات التي هي ناهية مناب الوجود فهي غير صالحة لدعوى البدية
كما انه عليه السلام المحقق قدس سره قد بان لك ان لا وجود هناك يكون
قابلا لدعوى البدية او الكسبة واما المصدري فقد علمت انه ليس
شيء واما ما زعمه ذلك الصدر اذا لم يكن الوجود شيئا واقعا صار بدنيا
فقال لا يلتفت اليه وايضا ما زعم ان ليس للوجود المصدر واقعة
ولا هو عارض شيء ففاسد ايضا ومكابرة صريحة وكلام ذلك المحقق عليه
نام من غير قصور وليس مقصود ذلك الصدر ما ذكرنا فانه يشترك سائر

الانزعاجات للوجود في عدم الواقعية كما بلوح في بعض عباراته وهو مكابرة
 فاضحه وبالحجة ليس للوجود الذي به الوجود منه مصداق سوي المنة ولا شيء
 هناك يكون به سببا او لطرا سوي المنة وهي غير متنازع بها فندبر
 قال الشيخ في البينات ان شاء الله قال الصدر الشيرازي ره هذا يدل على
 ان الوجود اخص من المنة وليس كذلك بل الوجود اخص امر اخر بصير المنة
 لسببه موجودا من مرتبة الازمان ذلك ان لفظة كلام الشيخ بان المراد بالتحقيق
 ماه الواقعية والمعنى ان كل امر له ماه الواقعية به بصير تلك المنة اي بمقرر
 ماه واقعية به بمقرر المثلث وهذا اي ماه الوجود اخص في اصطلاحنا قبل
 المحبة ره اوردها الكلام لتأجيله في المعالي للفظ الوجود وادعاه على من علم
 ان ليس له الا معني واحد وهو بعيد **قوله** ضرورة ان كنهه ليس الا ما به في الذهن
 اه هذا هو الذي ادعي الصدر المحقق ره ويرد عليه ما اورده المحقق الدوالي ره من انه
 ليس اختراعا فيجوز ان يكون كنهه انزعاجا اخر لا يقدر العقل على انزعاجه
 الا بان نخرج ولا ذاتبانه او عرضياته فمحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المعلوم مما لا غلبة
 مع المشاء بحيث يصح انزعاجه عنه دلاله بعدية اصلا ومن ادعي لطلانه فليد
 البيان فالاولي ان يخص بالوجود المصدرى فانما تعلم ضرورة ان ليس كنهه
 الا ما حصل في العقل من الصيرورة والكاره مكابرة وبصور الوجود الحقيقي
 نفيه ان النزاع بين قائلين النظرية والباس معنوي فانه في الوجود الحقيقي
 الذي به موجود منه الاشياء ثم فرعه على خلاف اخر هو انه عين الواجب تعالى
 شأنه او امر مغاير له لا يرد على البينات وعلى الاول يكون تصور منه شاعرا

وعلی الثاني يكون نظرا داورا وعلیه انه لو كان المعنى بان ذكر تعرض احد الطرفين
في دليله وايضا دليلي قايلي الي البوسنة ينج استحال ان النصور على تقدير كونه
المثبت او قايما به والقول بان الدليل لعله من مخبرات المتأخرين لا ينفك
اليه فان قلت قد ثبت ان ليس هناك حقيقه يكون مصداقا للموجوده
فلا يصح هذا النزاع قلت انما مبنا انه لا يصح مصداقا للموجوده سوى المتيقن و
سببين ذلك برهان اخر والمبنيات صالحة لهذا النزاع ولا يصلح احدا
يرعى بدسيا قائل فيه نويه ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكنه اه لم يرد
بالنصور بالكنه مضطلم وهو تصور الحد بان يجعل مرآة للمحد والمحل بل تصور
الكنه اعم من ان يكون تصور المحل او لفضل المجعول مرآة للملاحظة وحاصل
كلامه ان بعد تصور كذا الشيء لا يمكن معرفته برسمه لانه بالرسم لا يحصل تصور
ذلك المتصور لانه يحصل مما حصل فلا بد من النصور بوجه اخر فكم بين المرسوم
ذلك المتصور بل هو مع وجهه والفرض من هذا الكلام نفى كل كلام الشبه
قد سكره ان للوجود لما كان بدسيا لا يعرف الا تعريفيا لفظيا ودفع بالورد
الكلام في بدية كنهه وهو لا يمنع تعريفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بدسيا
ولا يلزم من بدية كنهه بالبرسم ثم ادور عليه النقض بانه لو لم يمنع الرسم
اصلا لا قبل معرفته الكنه ولا بعده لانه لا يعقد بالرسم معرفته الكنه لان
الرسم لا يقيد الكنه كما اعترف به المحققون فلهذا بقصد الامعريفه بوجه من وجوه
علم بين المرسوم ذلك الشيء وان قيل ان المرسوم او المكنى حاصل من
قبل المكنى لا التفات اليه بالرسم قبل مثله بعد معرفته الكنه لانه كما يكون

الالتفات قبل الى ذلك المرسوم وبقي المرسوم مرسوما كذلك بعد معرفته ^{كذلك}
 الالتفات بالرسم وبقي ذلك المرسوم مرسوما لان الالتفات الى نفس الشيء مع طرح النظر
 عن العوارض وبالحيلة جهة الربط اي الملاحظة لا تكون معبرة في جانب الملتفت
 اليه والغير يقال ان يقول يلزم ان لا يجوز ترسيم بعد ترسيم لان المقصود بالرسم معرفته
 ذلك المعلوم بالرسم فليزم بحصيل احاصل او معرفته بوجه اخر فلم يبق المرسوم
 الاول مرسوما وقد يقض بالتجديد بعد الترسيم لان المقصود بالتجديد يتعرف
 سابقا لانه بحصيل احاصل بل لا بد من معرفته ذلك الشيء بوجه اخر فلم يكن المرسوم
 محذورا وهكذا دفع القبل والقبال ولم يبق احد على حقيقه احوال وانا اطلق
 على الحق الصراح فاعلم لونه ليس المقصود منها المنع عن الالتفات الى الشيء
 بعد معرفته كنهه بالعوارض كيف وبذا النجوم الالتفات وادفع ضرورة و
 لا يمكن من عاقل الكاره ويجوز المحذور التعريف اللفظي بعد معرفته الله
 بل المقصود منع الترسيم بطريق الكتب بعد معرفته الله وتقرير الكلام متوقفا
 على تمهيد مقدمته هي ان المقصود من الكتب معرفته امر لم يكن حاصل من قبل
 والمقصود من الكتب في باب المصورات بحصيل كنه شيء او معرفته بوجه مما عا
 عداه لا يخرج فيقول لو امكن الترسيم بطريق الكتب بعد معرفته الله فاما بحصيل
 الله الذي لم يكن حاصل من قبل وهو باطل لان المفروض تصور الله والالهي
 عما عداه وقد كان حاصل اياهم وجهه والالتهفات الى امر لم يكن ملتبسا
 اليه قبل ذلك بواسطة الكاسب والالتفات اليه قد كان حاصل فلا بد من
 نصيب في المكتب يخرج به عن المعلومات والحصول فتقصد بالحركة النظرية بحصيله

بأحد الوجوه المذكورة فوح لم يبق ذلك العرف مع قابل صار العرف بالرسم
شبهاً آخر ولا يلغى في ذلك التعدد في الالفاظ لان هذا التعدد وتغاير
في الكاسب وهو لا يفيد دفع الاستحالات اللازمة في المكسب من مظاهر
سقوط ما أورد الأمور لقبوله وبالحمله جهة الالفاظ لا تكون معتبراً في جاب
الملففة اليه فانه الكار امر لم يدعه المستدل فانه لم يدع ان جهة الالفاظ
يجب ان يعترف في الملفف فيلزم نفيه بل كان يقول لا يصور الالفاظ
بطريق الكسب الي معلوم الكنه فلا بد من النفيه وقد بين لك سقوط النقوض
اما الاول فلان الرسوم لما لم يكن حاصل من قبل ولا ممتازا عن جميع عده
يمكن الكسب بالرسم بهذا التميز ولا يعتبر النفي في الملفف اليه لعدم الاستحالة
في الالفاظ اليه وهذا بخلاف ما بعد معرفته الكنه فانه قد حصل امتياز
وانفقت اليه فلا يمكن الكسب لاجل شئ منها واما النقص بالرسم بعد الرسم
فاجواب عنه انه وان حصل بالرسم الاول الامتياز الا ان الرسوم لما كانت
مختلفة بالجلد والخطا والاختصاص بقيد كل رسم امتياز لا يفيد الاخر فجزا
بلففت برسم الامتياز ثم بلففت برسم اخر الامتياز الا انهم من ثم لو فرض الرسمان
المتساويان في افادته الامتياز بل يميز انه لا يمكن الكسب بالرسم الاخر بعد معرفته
بأحد جهاد ما بعد معرفته الكنه فلا يصور بذلك الكنه قد افاد الامتياز بانهم وجه فلا
يمكن الكسب بتحصيل الامتياز والاب عن النقص بتجديد الرسوم المعلوم بالرسم
ظاهر فانه كان ممتازا غير حاصل والان بالتجديد قصد تحصيله فلا استحالة وما قبل
انه يلزم ان لا يصح التجديد بعد معرفته الكنه الاجمالي فافط لا بالتميز ذلك

لان الكنه المتفصل انما يفيد الالتفات الى الكنه الاجمالي وقد كان حاصله فلا يصح
 بطريق الكلب تجديده بعده نعم ربما يزول الالتفات بعد معرفته الكنه اليه
 في رسم او مجرد ويلتفت اليه وحضره مرة اخرى وبذلك يس من الترسيم والتجديد في
 شيء بل هو من قبل التعرف اللفظي انما قد نفى اصل الذي بان المحسوس ربما يلتفت
 اليه بالوجود بعد معرفته حسا والعلم الاحاسي عند المحسوس يعلم كنه الشيء فوقع الترسيم
 بعد معرفته كنه الشيء وبان النفس ربما يلتفت اليها بالوجود والحواس مع كونها معلومة
 بالعلم المحسوس الذي هو علم كنه الشيء عنده والحواس عنها ان المعلوم بالاحاس
 والعلم المحسوس ليس الا تجري فان اريد الالتفات اليه بالحواس فلا كلب
 هناك لان الجري لا يكون متصفا فلا تقض لاننا تمنع الرسم بطريق الكلب
 بعد معرفته الكنه وان اريد الالتفات الى خفايا المحسوسات والنفس فلم
 يكن حاصله بالكنه من قبل فتأمل ولكن من الشاكرين ولعل ما ذكر من التفاس
 المختصة بهذا الكتاب والله تعالى اعلم بحقيقة الحال فعلى تقدير كون تصور
 الوجود بدورها او رده عليه بان البدن لا يستلزم الحصول فتجوز ان يكون
 الوجود غير حاصل ويعرف هذا او كما لا اجل تحصيله فلا يكون تعريفا لفظيا الا ان
 يقال الظاهر حصول الوجود لانه من اجل البدنيات حتى تحصل للبدن الصبا
 وانت لا تدب عليك ان الرسم والتجديد المحققين انما يكونان بطريق
 الكلب والكلب لا يكون الا في النظر فيكون فرض الوجود بدورها لا يمكن التجديد
 والترسيم المحققين فاما ان يكفي مجرد الالتفات فلا يمكن تعريف اصلا او
 لا يكفي فيكون فيه نوع خفاء فيعرف لازالة هذا الخفاء كما بينه على القضايا المتقدمة

على القياس وهو المراد بالتعريف اللفظي أو لا تسمع أهل المنطق يقولون البديهي
لا يعرف إلا تعريفاً لفظياً فالتعريف اللفظي ما يكون لازماً الخاطو لا للتوصل
الموقوف عليه فافهم قال الشئ المحقق قدس سره فان بدته التصور صفة خارجة
أه حاصله ان بدته التصور صفة خارجة عن البديهي والا وضاف الخارجة
يمكن فيها النظرية بخوار ان يكون نظرية فالعرض بخوار النظرية وصفه الاحتمال
فيها ولم يرد ان البديهي صفة خارجة فيكون نظرية البنية حتى يرد ان اللوالم
النسبة صفات خارجة وليست نظرية فاستلزام خروج الصفة النظرية
ممنوعة وفي الكلام إشارة الى ان الذاتيات الداخلة في الذات يمكن
لنظريتها ولا يجوز عدم بنيتها للذات عند العقل حتى يتصور الاختلاف
في النظرية والبديهي وهذا هو المشهور بين النسبة القوم ان بنيت الذاتيات
ضرورية لكن ينبغي ان يغير الذاتية الموجبة للبديهي هي الذاتية بالنظر الى
العنوان للموضوع فالذي جعل عنواناً ان كان الذاتي ذاتاً فبنيتها ضرورية
والا لا فانه اذا تصور بالوجه الرسم ذاتيات حقيقة بخوار ان يكون نظرية
الآتري ان الاتصال عندهم لطري مع انه ذاتي الضرورية لذاتية الشئ المقبول
في مسكون الذاتي بين البنوت بما اذا كان الذات مقصورة بالكنه
واورد عليه اه حاصله ان الضرورية والنظرية من الوجوديات كغير
بغيرته لبقته الحصول فلا يحتاج الى الاستدلال وهذا الاشكال غير محض
بالوجود بل لو تم دل على امتناع نظرية بدته كل بديهي **قوله** واجبت بانه
قد حصل صورة في النفس اه حاصله منع وقوع بقية الحصول فارتاد منع كونها

من الوجدانيات فان معرفته كيفته الحصول وان سهل في اول الامر لكن
بعد تطاول الزمان وتكثر الصور قد يعسر ملاحظة كيفته الحصول فحصل الاستنباه
وليس المقصود سبب الاستنباه في عدم الالتفات الي كيفته الحصول فان
سبب الاستنباه قد يكون بان عرف البديهي لازالة الخطا ثم بعد ذلك
الزمان يشبه عليه ان هذا التعريف كان لمحصل النظر في اول ازاله حقا
البديهي فالتبس على النفس حال ما عرف لاحله من البديهيته والنظرية ثم هذا
اجواب وان كان صحيحا في النظريات الاخر غير الوجود والمصدر بل لكن
لكما ويصح فيه اذ لا استنباه هناك والتجارية عسى ان تكون مكابرة **د**
وانت خبر بان الوجود لو كان نظريا اده حاصلة اثبات كون معرفته كيفته
الحصول سهلا فانه يعرف بالالتفات الي الصورة الحاصلة فانها ان كانت
مفصلة مراوئة لملاحظة محل غير حاصل فهو علم الشيء بالذات وهو من خصائص
النظرية فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مراوئة فهو العلم بكنية الشيء وهو
من خصائص الضروري وهو تجريبي في كل تصور يدعي نظرية وبديهيته والكلام
في التصور ولا وجه الايراد بانه لا تجريبي في التصديق اعلم ان البيان على
هذا الوجه متوقف على مذهب الذي يبرعه بذهب الجمهور من عدم حصول
صورة المعرف بالافصح حال الكسب بل انما يكون المعرف الكاسب
مراوئة لملاحظة واما على ما يراه الجمهور من حصول صورة المعرف بالافصح
بعد حصول المعرف الكاسب فلا يتم هذا الكلام ولذا اعترض بعض ائمة
زمانه العلامة الحافظ الشافعي رحمه الله تعالى بان الكاسب المحدود

فيجوز ان يسمي الكاسب بمعنى المكتف فبعد لطاول الزمان بقي اشتباه في
انهم لم يكن هناك كاسب فبقي او حصل بلا كاسب وهي انفسه اجمال
في البديهة والنظرية ولعل مقصود هذا العلامة منع رايه الذي برغمه مذنب
الجمهور بالاشدلال بان الكاسب علم موعده باجماعهم فالابراو عليه بانه اشته
عليه رايه براي الجمهور معا وعلى فله التامل ومن فيها سقط ما قبل يمكن
ان يسندل على راي الجمهور بانه لو كان نظرا بان كان هناك صوران صور
المعرف الكاسب وصورة المعروف المحمل المكتف ولو كان بدبها كان هناك
صورة واحدة محتملة لان المعروف الكاسب اذا كان موعدا يجوز ان لا يفي مع
المعرف فبقي الاشباه المذكور ثم تفسر انه بل يتم على رايه الذي برغمه راي الجمهور
فنقول قد اورد عليه اولاً بانه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل
بعد الاجمال فح اذا زال التفصيل وبقي الاجمال حصل الاشباه قطعاً وقد قرر
المطلع على الاسرار الالهية في البعد الطولي في العلوم العقلية والتجريبية الى
واستأدي نظام الملة والدين قد كسر ان العلم بالكنه قد يتقلب الى العلم
بكنهه الشيء بان بصير الحد التفصيلي محملاً وينقطع الانكشاف البديهي العلم
لنظره قطعاً في الاشباه في العلة بكنهه الشيء الذي هو البديهي في انه بل
حصل بعد صيرورته لمحو طام مفصله الذي هو الحد فيكون نظرياً او حصل ايضاً
فيكون بدبها وما قبل في جوابه من ان مناط النظرية على رايه ان يحصل التفصيل
يحل مرأاة للملاحظة وفي صورة حصول التفصيل بعد الاجمال او بالعكس بل
لعل التفصيل مرأاة للملاحظة ام لا وعلى الثاني كلا العلمين بدبها وعلى الاول

فالعلم الذي حصل باله الانتفات بطري في ملاحظه النفس فيها اليه باله الانتفات
 وفي العلم الذي حصل فيه الاحمال بنفس ضروري لعدم وجوده الانتفات
 ولا باس في كون شئ واحد بهياني ملاحظه ونظرياني اخرى نفسيه ان الكلام
 في صورة الانقلاب ولا شك في صدق تعريف النظر منها فانه ما حصل
 بحركه فكرية لانه هو الذي صار مجلاد قوله مناط النظرية على رايه انه نفسيه انه ان
 اراد ان معنى النظر عنده ذلك فحذف الكلام لناموه فان كلامنا في النظر
 بمعنى المتوقف على النظر وان اريد ان طريق النظر منحصر فيه فلعلمه هو الذي
 وانه المتخبر به برأيه فقد عرفت ان التفصيل مركب الي الاحمال قد صدق
 عليه انه حصل بالنظر فيكون نظريانا وجد نفسيه المناط الذي اخبره بان كان
 مراده ان المفضل يجعل مراده ملاحظه المحل او لا وان حصل بعد ذلك نظري
 الانقلاب فقد تم كلامنا عليه وان لم يوجد المناط هناك فهو دليل على بطلان
 المناط فاما بان ما ذكره استدلال على بدنية الوجود بان يقال تصور الوجود وتصور كيننه
 الذي هو نفس من دون تغاير اصلا وكلما كان كذلك كان بدنيا ولا يلزم منه بدنية
 بدنية الوجود وقد كان المدعي ذلك قبل هذا جاز في كل ما يقال انه بدنية المقصود
 من هذا البيان ازالة الخفاء الذي جاء من قبل الاطراف وانت لا يذهب
 عليك ان الاطراف هي البدنية والوجود داي خفاء فيه حتى ازيل هذا
 البيان ومقصوده ان اختصاص العلم بكيننه الشئ بالبدني مقدمته لم ينصح بعد
 بمرئان متناف واولا النظرية وقد انتم بهذه المقدمه بدنية الوجود فلم ينف
 مجرد الانتفات الي كيننه الحصول وما يتوقف ثبوته على المقدمه النظرية

لا يكون بدنياً وإنما بان الصورة المفصلة قد جعل مرآة يغير ما فيكون تعرفاً وقد
لا يجعل مرآة شئ فلا يكون تعرفاً قال سلم ان النفس بعد الالتفات اليها
الصورة الحاضرة وحدها مفصلة لكن معنى الاستنباه في انه بل كانت مرآة
ام لا والتفصيل وان لم يعنى النفس لكن كونها مرآة مما يقبل طرأان الشئ
فبعد وجود الصورة مفصلاً لا تقطع بالنظرية واجيب عنه بان النظرية لا
من كون التفصيل مرآة للملاحظة الاجمال فحين استنباه على النفس كون
التفصيل مرآة في اول الامر اما ان يكون الاجمال حاصلًا منفٍ فهو بدني
في هذه الملاحظة ولا يضر احتمال المرآة بحسب نحو اخر من التصور في بدنيته هذا
التصور الحاصل وان اجري الكلام في نحو اخر فهو ليس بحاصل اصلاً او حصوله
عبارة عن حصول مرآة حين هو مرآة فلو بقي الاستنباه لا دخل فيه و
اما ان يكون حاصلًا بالوجه يكون نظرياً باعتبار كونه مرآة بهذه المرآة للكون
هذا النفس مختصاً بالنظرية عند المحسوسه وبقاء الاستنباه في كون التفصيل
مرآة لا يضر كمال مرآة ان لا يكون حاصلًا اصلاً لا يكون مجهولاً عليك
مستنبه بدنيته ونظرية وانت لا تذهب عليك انه ان تخبر انه
حاصل بالوجه ومعلوم به بطريق العلم بالوجه الذي يكون قبل النظرية والنحو
من العلم بالوجه ضروري اليه والالتزم التسلسل او طلب المجهول المطلق
وبعد هذا العلم حصل تفصيله وبعد تطاول الزمان استنباه الحال انه بل كان
للملاحظة للملاحظة في اول الامر ثم انقطع ملاحظته او لم يكن مرآة للملاحظة
اصلاً وعلى الاول كان حين حصول التفصيل نظرياً وعلى الثاني بدنياً

فانهم ورايها بان النظرية مثبتة على وقوع الحركة الفكرية فان تفصيل ان حصول الحركة
الفكرية وجعل مرادها هو نظري وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعه فهو
بدهي من قبل حصول القضية المحسنة بالحدس فبالاكتفان انما يعلم ان
التفصيل مرادها وهذا القدر لا يفيد النظرية ولا يعلم بعد تطاول الزمان انه
حصل بالحركة ام لا وفي الاستنباه فيه والحاصل معنى منع اختصاص العلم
باللينة بالنظري بل قد يكون في البديهي الحاصل بالحدس فانهم **قوله** فالاول
ان يقال لا يلزم من حصول الشيء حاصله ان غايته ما يلزم من ملاحظة كيفية
الحصول انه قد حصل من غير نظره ولا يلزم منه البديهي فان البديهي بالاكوان
يمكن حصوله من نظرا صلا وهذا لا يعلم من ملاحظة كيفية الحصول واعتراض عليه
بعض الاعلام استناد عشرة العلامة الباركية رحمه الله تعالى ان الدلائل
المقامة لابنات البديهي لا تفيد اريد من الحصول بالنظر كما يظهر من كلامه
واما عدم امكان الحصول بالنظر فلا تعرض له في دليل صلا ولا يخفى ثنائه
في الكلام الا ان يقال ان يقول قد وقع في كلام اكثر المهرة ما لو تم لدل على عدم
امكان حصوله بالنظر كما يقولون علم كل احد بوجود نفسه ضروري لا يحتاج فيه
الي بنية فمطلقة ضروري وكما يقولون كل بحر من الوجود والعدم فالوجود
ضروري وفي الدليل الثالث قد اخذ اعتراف الوجود من كل مفهوم ثم لك ان
تقرر اجواب من دون تعرض في معنى الضروري بان المراد بالبديهي منها
البديهي بالنسبة الي كل احد بحيث لا يتحمل الحفاة اطلاقا للتخفاو للعام على ان
وهذا النحو من البديهي لا يعلم بملاحظة كيفية الحصول النسبة وح لا يرد ما يورد على جواب

المخبره قال

المحقق في الشئ في انشاء فنقول ان الوجود والشئ والضروري معا
ترتبط في النفس انما اولها ليس ذلك الارسام مما يجلب ما يشاء
منها ثم بعد ما حقق ان في التصورات مباد اولية كما في التصديقات قال
اولي الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة الامور كلها كالوجود
والشئ والواحد وغيره ولهذا ليس متبين شي منها بيان لا ورتبة الدنيا
اعرف منها ولذلك من حاول شيئا وقع في اضطراب وهو المراد بالتوقف
الترتيب لا الاجتناب اه تخفيفه انه اورر على غير نفس البديهي والنظري بان المطا
كلها تحصيل صاحب القوة القدسية بلا نظير بل بالمدس فقط والقوة القدسية
ممكنة لكل احد فلم يتوقف حصول معلوم على نظرا لا مكان الحصول بدون واجاب
المحقق الدواني به بان ليس المراد بالتوقف التوقف المحض الذي يعبر
عن كون الشئ بحيث يرتب على شئ بحيث لا يمكن حصول بدون بل المراد
العلاقة الصحيحة لدخول الفاء وهو الترتيب الذي قال المحقق به منها ثمانية
للمحقق الدواني به لكن المختار عنده عدم صحة هذا الجواب كما قال في حواشي
شرح التذيب الجلالى وقد كان المحقق استند كون التوقف بمعنى الترتيب
بالعلم جوازنا بل العلة المستقلة على معلول واحد محض ولا يمكن فيه التوقف
بالمعنى المذكور لصحة وجود المعلول بدون كل واحد من العلل فحب المحقق به ان
هذا الجواب متوقف على جواز بادل العلة المستقلة وليس الامر كما زعم فانه
انما ورده استعظام لفظ التوقف بمعنى الترتيب وحاصل الجواب منع كون
التوقف على معناه بل امر او منه الترتيب وليس فيه محور بادل العلة المستقلة

على معلول شخصي اصلا فان قلت حاصل اجواب ترتيب المعلوم على النظر والحدس
فقد علم بها قلت المعلوم ليس واحد شخصيا لانه الشيء من حيث هو مع قطع النظر
عن الشخص الذي وعوارضه وممكن وجوده في ذاته ككثرة الوجودات كثره
واختلاف الوجود لوجب اختلاف الشخص فافهم المراد بالمحصل
في تعريف النظري بجمل اذ يجوز فيها ارادة الحصول المطلق وفي جواز شي
منهج التعذيب قطع يكون المراد مطلق الحصول فوجه بان المنهج رده لما اخذ التوقف
بمعنى الترتيب بناء هو معنى متوفي ثابت للنظري وثبوت الشكولي لفرد لثبوت
لشيء المطلق والمطلق الشيء دائما هناك فلما اخذ التوقف الحقيقى وهو شئ
على امر سلبى هو عدم امكان تحقق الترتيب بدون المرتب عليه وسلب الشيء
لا يمكن عن الشيء المطلق الا بالسلب عن جميع الافراد فلو اخذ الحصول المطلق
لا يمنع حصوله مطلقا اى فرد كان من الحصول بل انظر فلا يتحقق نظريا فلا بد من
اخذ مطلق الحصول وبعبارة البناء انى يحصل كلامه ان النظري ما بترتيب فرد
من افراد حصوله على النظر والبدهي ما لا بترتيب فرد من افراده على النظر
فالنظري يحصل بالنظر وبغيره وبترتيب على النظر وعلى غيره والبدهي لا يحصل
بالنظر وقد آورده عليه ان كان المراد تجديد الاصطلاح في معنى النظري
فلا كلام لتأنيبه فاما الحكم في البدئية والنظرية اللتين كما شاعرا عند القوم وان
كان المفصّل ان البدئية والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكر فباطل لان القوم حكموا
باختلافها بالنظر الى الاشخاص والافاق وهما بهذا المعنى لا تحيلان اصلا
وانهم استدلوا على بطلان نظريته الكل يلزم الدور والنسب وهو لا يصلح

عند نحو حصول نظري من غير نظر وما قبل لا يجب على المحسّس به تمام و يعلم ساقط
الان عدم تمامية و يعلم على هذا المعنى فربما جلته على ان مرادهم ليس ما ذكر وما قبل
ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية فبعد ان فاقد القوة القدسية ليس فاقد
القوة القدسية وقوة التجربة والوجدان الصحيح في مجوز ان يحصل نظري له باحدى هذه الاشياء
وبغيره بالنظر ونظري اخر بالعكس وكتب كل نظرية بالنظري الحاصل له من غير
نظري فافهم ثم قد صرح ان للنظر حصولات متعددة بعضها ترتب على النظر وبعضها
لا ترتب وقد جعل الترتيب ملازما للتوقف في حواشي شرح التذريب فحصله
المرتب على النظر لا يمكن بدون النظر والحصول المرتب على الحدس لا يرتب
على غير الحدس فلا بد من القول بتعدد الحصول واعتراض عليه بان تغاير
الحصولين اما بالتشخص او بالهئية والاول لا يصح بدون تغاير الشخص
للمحصل فان الشخص لا يختلف الا بالموضوع كالسوادين الحائزين في
حسين او بالزمان كالسوادين المتعاقبين وعلى جسم واحد وبها يمكن
ان يحصل معلوم واحد لذين كمحض بالنظر والحدس فلا وجه للتعدد في شخصي
وكذا الا يصح الثاني اذ هئية الحصول وسائر المعاني المعاني واحدة غير مختلفة
وبذلك مثل ما اورده المحسّس به على ما اجاب المحقق الدواني ربه في بيانها
على ان البدينية والنظرية صفات للعلم بان العلم الحاصل بالنظر مغاير لما
للحاصل بالحدس فلا يمكن حصول الحاصل بالنظر بدون ولا حصول الحاصل
بالحدس بدون بان حصول شخص من العلم لذين واحد في زمان واحد يمكن
الحصول البتة اذ الاختلاف الشخصي لا يكون الا بما ذكر ولم يختلف في هذا وجها

ان تعد الشخصيات غير منحصر فيما ذكر لانهم قالوا الشخص مختلف لاختلاف
 استعداد احواله من دون اختلاف في الزمان والموضوع والمبني كما قالوا في تعدد
 اشخاص الصورة الحاله في ماده واحده وما قبل هذا بخير يلقى للمحقق لانه مانع ولا يلقى
 للمحقق لانه لا بد من دليل على الاختلاف الشخص فليس بشي لان الدليل
 الاول متحقق هو انه لو لم يكن المحصولات دلائل الحاصلات مختلفه بل لم تعد والمعلل
 المستفاد على واحد محض وهي العلة الفاعله المقتضيه مع النظر او الحدس فانهم
 ولا تزل فانه مرثه **وهو** كالمحسوسات فان قلت المحسوسات امور جزميه
 والامور الجزميه لا يمكن ان يحصل بالنظر اصلا قبل المراد بها القضا لا النصور
 والقضا بالمحسوسه وان كانت شخصيات لكن يمكن ان يحصل بالنظر ايضا
 كما يحصل بالحس نعم لا يقع القضا بالشخصه سائل برأيه ولا يلزم منه ان يحصل
 بنوع اخر من القياس فتأمل فيه ولو قال بوجه كالمثبات لكان اولى
لانا نقول المحسوسات هي القضا يا آه في الحاشيه العلم الاحاسي
 مثلا سواء كان تصور او تصديقا يحصل بمجونه الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر
 فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين في البديهيات محسوسات
 من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات وفيه نظر
 ظاهر لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين
 بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فسلم ان العلمين كذلك وان كان غير
 سلم عند المحققيه ره في حواشي شرح التهذيب كما قد علمت لكن لا يقع هذا الا
 اذا كانت البديهيه والنظره صفتين للعلم وليس الامر كذلك عند المحققيه

وان اراد المعلوم قطا هو ان المعلوم المحسسي كما يمكن ان يحصل بالحس او
الحس يحصل بالنظر وان كان لا يحصل بالنظر من حيث حصل بالحس او محس
فقد توقف وتربت بعض النما، حصولها على النظر فلا يكون بدورها فانهم
قوله وهذا هو ان ما استنبر من التاخرين البدئية والنظرية اه لا تفت عرفت
الي النظرى ما يتوقف از تربت نحو من حصوله على النظر والبدئية بالامور
او تربت نحو من النما، حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون
نظريا بالنسبة الي كل واحد وانما البدئية بالمحصل لاحد بالنظر فلم يختلف
البدئية والنظرية باختلاف الاوقات والاشخاص واما التاويل فانه
بما حصل معلوم واحد بالنظر والمحس مثل فهو وان كان نظريا خفيفا الا انه
يطلق عليه اسم البدئية مجازا لما قد حصل بغير النظر فالبدينية فانهم قال
فيها شبهة يمكن التاويل بان المحسيات قبل حصولها بالحس يمكن حصولها
بالنظر فيكون نظرية وبعد حصولها لا يمكن ان يحصل به فتكون بدئية بمعنى
ان يحل على ما قلنا من وجه التاويل والافطامر العبارة بغيره ان امكان
الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحس يختلف بحسب الاوقات فحينما يمكن
الحصول بالنظر وحينا تمنع وهو مع انه فاسد في نفسه فان الامكان من
اللازم لا يطل من الممكن اصلا لوجوب ان يكون المعلوم في وقت نظريا وفي
وقت بدئيا خفيفا فلا تاويل فتايل قبل في توجه كلام المحسنه من الراس
الى الحسنة مرادة في تعريف البدئية فالبدئية بالامور توقف على النظر من حيث
حصل بالانطروح لاصح الكلام فالحسيات مثلا نظريات بحسب الذات لان

بعض انحاء حصوله متوقف على النظر بدیهیات من حیث انها حاصله بلا نظر
 بل بالحدس و لکن بطریق القوم و صح یصح الاستدلال بضرورة الدور و السلسل
 و لا یرد علیه الا یراد بانه يجوز ان ینهی سلسله الانساب الی نظری حاصل
 بدون النظر لان هذا النظری حاصل بدون النظر یدیهی من حیث انه حاصل
 بدون النظر فلیزم خلاف ما فرض من عدم بدیهه شیء من المعلومات فلیزید
 حصوله بالنظر الا ان یقطع السلسله و یندفع اعتراض العلامة الباری
 رحمه الله تعالی من عدم لزوم البديهیه بالمعنی الذی ادعی المحضیه من الدلائل
 المقامه علی بدیهه الوجود لان الذی یلزم من الدلائل الحصول بالنظر فالتو
 بما هو حاصل بلا نظر یدیهی لا یمکن حصوله بهذه الحسبه بالنظر اصلا و یصح البصر
 ما قال فی جواب الایراد المور و بقوله لا ینقال لان الختبات و الحدس
 لما حصل من دون النظر بل بالحدس او الحدس هما من حیث انها حاصله
 بالحدس او احسن غیر متوقف علی النظر و لا یمکن حصولهما بهذه الحسبه من
 النظر اصلا و لا یلزم البصر کون البديهیه و النظریه صفتی العلم لان المعلوم
 اخذ بحسبه الحصول لا یخرج عن کونه معلوما و البصر لا یختلف البديهیه و النظریه
 باختلاف الاشخاص و الاوقات لان الحدسیات و الحسیات لطری
 من حیث الذات لان الفهمیهما متوقف بعض انحاء حصولها علی
 النظریات من حیث الذات بالنظر الی کل احد فی کل وقت و مایس
 حیث ما حصل بالحدس و الحدس بدیهیان بالنظر الی کل احد من بدیهه
 فانظر فی نفس ذات المعلومات و البديهیه ذاتها المأخوذه مع

فقد صح كلام المحسنه والبطون اخر كلامه على اوله ثم اورد التعايل انه يلزم
على هذا التقديم ان يفوت اصل مدعى المحسنه من جواب الابرار والاعذار
بقوله واورده لانه اذا لاحظ الذين كيفية الحصول وعلم انه حصل بلا
نظر فقد ظهر البديهية لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا
فلا حاجة الى الاستدلال ثم اجاب بان مقصود المحسنه رد ان مجرد الا
لتفات لا يكفي في الحكم بالبديهية كما زعم المورد بل لابد من فهم مقدمه
اخرى كما يقول بان معنى البديهية ما لا يمكن الحصول بالنظر بهذه الحسنية
وانت لا ينبغي عليك ان تدانس مقدمه اخرى بل هو تصور الطرف
فان البديهية طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهية
والالتفات الى كيفية الحصول يعلم بديهية البديهية ضرورة فلا يصح الاستدلال
لان الاستدلال انما يكون لحكم نظري فافهم ثم التوجه بهذا النمط مع انه
لتكلف صريح بنوعه طوابع عبارات المحسنه رد لا يكاد يتم الا اذا اخذت
الحسنية تفيدية فان الحسنية التعليمية لا تفيد لانه يلزم ان يكون معلوم
نظريا بالذات وبديهيا بسبب عرض حسنية فاما مع بقاء نظرية او بالاسلا
النظرية والاول بديهي البطلان والثاني لوجوب تخلف البديهية
والنظرية باختلاف الاشخاص والاقوات وان كانت الحسنية تفيدية
فغير المنوقف على النظر للمعلوم من حيث انه حاصل بلا نظري اي بداهة
وبداهة فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيط به
الحسنية والا فحصل بالحدس امر ان المعلوم لفه وبه الحسنية ثم انه

مختلف موضوع النظرية والبدئية من موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع
 البديهية المعلوم المحيية بهذه الحسنة وقد صرح المحنث به وغيره بان موضوع
 النظرية والبدئية واحد كلاهما يمكن التعاقب عليه وبالحكمة توجه كلام
 المحنث به بهذا النمط لا يخلو عن تكلف وفادافهم ^{عليه} علي وجهين
 آه الظاهر اعتبار خيرية القيد والتقييد فقط في الحصة بحسب الواقع كما يدل عليه
 حكمهم باعتبار الفرد والحصة وقال في الحاشية المقييد على كلا الوجهين وكذا
 المطلق وعلى كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الاثر اعني فانه ليس في
 الخارج الاخص لتشف بخواص خارجية ثم العقل يقرب من التحليل فرع
 عنه المقييد المطلق على الوجهين انتهى ويرد عليه انهم صرحوا بان كل كلي النسبة
 التي بحصه نوع حقيقي وبذلك لا يصح عند خيرية القيد والتقييد بحسب نفس الامر اذ لم
 يتو تمام منه الفرد ولا تمام منه الحصة بل جزء ويمكن ان يغير القيد والتقييد
 في اللحاظ فقط والحصة والفرد الكل المحض بهذا التقييد ورجع النوعية
 لكن لا يصح احكام بالاعتبارية مطلقا لان خيرية الاعتبارية في اللحاظ لا يوجب
 اعتبارية الملتحوظ الا اذا قبل الفرد والحصة ما يحض باعتبار العقل
 التقييد فقط او مع القيد ولا يكون هذا المحض بل الاعتبار العقل فانهم لم يحكم
 المحنث به باعتبارية المطلق مالا وجه له وما ذكر من البيان من وجودية التخصر
 المتن لا يقييد اعتبارية الحقيقة من حيث هي بل لو كثر وجودها كما لا يخفى اللهم
 الا عند مكرى الكل الطبيعي وهو الظاهر ثم القيد قد يكون كلياً وقد يكون شخصاً والفرد
 والحصة قد يكونا جزئيين وقد يكونان كليين واذا كان القيد كلياً فالتقييد كذلك

وح يكون الفرد والحضة صفتين فيصير الحكم متبوعه الكلي بالنسبة اليه لا كما قبل
ان النوعية ليست الا اذا كان النقيض حقا والحكم بالنوعية انما هو باعتبار
الفرقة اعتبارا لاضافته الى الأشخاص ثم الاكثرية ايضا لا يصح الا اذا كان النقيض
بالاضافه مع ان المراد بالنقيض اعم من ان يكون بطريق الاضافه او بطريق
التوصيف ثم ان مناط التخصيص في الفرد والحضة على النقيض فلا بد من كخصيص
في كخصيص في النقيض وهو معنى نسبي لا يمكن كخصيصه الا كخصيص احد الاشياء
والتخصيص فيه انما هي بالنسبة في النقيض واما كخصيص المطلق فليس مناط
كخصيص بل من لوازم كخصيصه فلا يلزم الدور من جهة ان التخصيص في الحضة باعتبار
كخصيص النقيض وكخصيص النقيض باعتبار كخصيص الحاشيتين اللتين احدهما
المطلق فيكون كخصيصه كخصيص المطلق والنقيض ليس معنى مصدرا يخصص
بالاضافه كما ظن بل معنى حرفي بين بين المطلق والنقيض نعم لتعقل ان
بلا خطه النقيض مستغلا فيحتاج في جعله حضة الى نقيض اخر وكذا حيث
ينفي الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل الحضة مفضلا كما زعم **قوله** ويقال له الفرد
أي الفرد بالمعنى الاحض وقد نقيد ويقال الفرد للاعتباري وقد يطلق
الفرد ويراد مطلق الاحض من الشيء ويقسم الى الفرد والحضة والشخص
وهذه المعنى يقال الحكم في المحصورات على الافراد وقد يطلق الفرد على
الشخص ايضا **قوله** والمراد بالمطلق والنقيض اه وانما لم يرد الفرد لانه مشتمل
على قيد وانما تبادله لا يخلو عن كلفه وانما حمل المطلق الشيء دون الشيء
للمطلق لانه مأخوذه الاطلاق فيه لا يفتح نفسه على رعمه **قوله** لا يقال النقص

والبدنه محتضان اه قد بنياد ج الاخصاص في حواشيها على الحواشي المتعلقة
 بشرح التنبهيب الخالي للجنس ره بما لا مزيد عليه **قوله** فاعلم النفس بوجود العلم
 حصولي وهذا لان الامر الانشائي لا وجود له في الخارج انما الوجود للشيء
 والحصول لا يكون الا بعد الوجود والوجود انما يكون بعد الانشاع وبعد
 الانشاع يكون له وجود في الذين وهو الحصول وهذا بخلاف الصفات الغيبية
 فان لها وجودا بلا انشاع فيمكن **الحضور** **قوله** ثم لا يخفى ان معنى تصور الشيء
 اه يعني ان العلم بكنه الكل لا يوجب كليا علم الجزء مفصلا فضلا عن بدنه
 فقوله وجزء المنصور بالبدنه بدني كونه ممنوع وهذا ظاهر جدا فان الكلام في
 العلم الذي به تميز الشيء ولا يلزم من حصول الكل بحيث تميز وبتأيد
 حصول الجزء كذلك الا ترى ان النوع يحصل تمازا ولا يحصل الجنس
 تمازا ولا يحصل الجنس تمازا عن الفصل فاقبل ان الفرق بين الكل
 الجمل والجزاء المفضلة ليس الا بالملاحظة فادام بلا خط الاجزاء بالمحاطة
 في اجزاء واذا لو خطت بالمحاطة واحد في الكل فحصول الكل في الذهن
 انما يكون بحصول كل جزء على التفضيل فيكون العلم بالكل مستلزما للعلم بالجزء
 ساقط ثم هذا لو لم يدل على ان العلم بالاجزاء الغيبية العلم بالكل وانما الفرق
 في الملاحظة فقط لا بتصور حصول شيء كسبا بالكنه التفصيلي لعدم التغاير
 بين المرفوع والمعرفة وانما التغاير في الملاحظة في المقصود من التعريف
 الملاحظة للمحد بالاجمال وهو ليس من الكسب في شيء والظاهر ان الكلام
 هنا في بدنه انما هو بعد الاعتراف بكنه بعض المفهومات وبعضهم

حملوا الكلام المحشرة على ان المراد ان العلم بالكل مع الالفات اليه
وملاحظته لا يوجب العلم بالجزء كذلك فمبذفع ما قبل بانهم وجه **نور**
فالاولي ان يقال اذا كان المطلق اه قال في الحاشية وذلك لان
المطلق جزء خارجي لمفهوم المصنف فيصور المصنف بدون تصور المطلق مما لا
يتصور ذلك اقال فالاولي لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى ويدل على
ان مناط الاعتراض عنده على التركيب الذهني فمقصوده ان تصور الكل بالذات غير مستلزم
لتصور الجزء مطلقا فانه لا يلزم في الجزء والكل الذين وانما يلزم في الجزء والكل
الخارجيين كما قررنا وليس مناط على التصور بحيث يكون ملاحظا فانه ليس
من خصائص الجزء الذهني بل تصور الكل بهذا الوجه لا يستلزم تصور الجزء
الخارجي ايضا بهذا الوجه ثم القول يكون المطلق جزءا خارجيا متكل فان الجزء
الخارجي لا يحتمل على الكل والمطلق محمول على المصنف والحق ان الكلام غير
موقوف على كون المطلق جزءا خارجيا لان المصنف عبارة عن المطلق
الذي اعتبر معه القيد فالتصنيف لمحوظ فيه والتصنيف للكونه معنى غير مستقل انما
يصح ملاحظتها بملاحظه الحاشيتين وتصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظته
عند تصور المصنف وملاحظته وهذا ظاهر جدا وحمل بعضهم الجزء الخارجي على الجزء
المتفهم انفرادا وملاحظته قصدوا ان كان مجزئا لكن يصح الكلام
بجوزة **نور** وما قيل انه لا بد في تصور كنه الشيء اه قال الشيخ في النهاية
لكن الحمد يقتضئ التركيب وذلك بان بعد اني الاشخاص التي لا يتم
ويطر من اي جنس هي من العشرة التي تذكر فباخذ جميع المفاهيم

المفومة لها التي في ذلك الجنس اذ في الشيء الذي يقوم مقام الجنس ويجمع
منها بعد ان يعرف انها الاول لانها مثل جسم فانه للجووان اولاً ثم للثاني
وتجزي ان يكون في المجموع شيء مكرر ونحن لا نشعر كما يقال جسم ذو نفس حسية
ثم نقول معها حيوان فيكون الحيوان جزءاً مكرراً مرة بالتفصيل والمجردة مرة
بالاجمال والنسبة فاذا جمعنا هذه المجموعات ودججنا منها شيئاً سادساً
للمحمد ودمين وحينئذ انمين فهو الحمد ومثله قال في الشفاء واراد بالوجهين
المساواة في الحمل والمساواة في المعنى بالبقاء والذاتيات وقال في
الاشارات دلائل في انه يكون مثلاً على مقوماته اجمع ويكون لا محالة
مركباً من جنس وفصله لان مقوماته المشتركة الجنس والمقوم الخاص فصله
فحب البعض انه لا بد في العلم لكنه الحقيقة العلم بذاتياته بالغا ما بلغ وتفصيلاً
وظنوا انه اذا اخل بذاتي واحد لم يكن حداً تاماً واخذوا من كلام الشيخ
وليس الامر كما ظنوا فان مقصود الشيخ انه لا بد في التجديد من اخذ جميع
المقومات ولو اجمالاً فيكفي الاجزاء الاولية لانها مثله على الاجزاء
الثانوية والثالثية بالغا ما بلغ ولو بداهة ما قال النصير الطوسي عند قول
الشيخ اذا كانت الاشياء التي تحتاج الى ذكرها في الحمد معدودات وهي
مقومات الشيء لم يحصل التجديد الا وجهها واحد من العبارة التي تجمع المقومات
على ترتيبها اجمع ولم يكن ان يوزع ولا ان تطول لان ايراد الجنس القريب
يعني عن تعديد واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل
على جميعها دلالة التخصيص فم يتم الامر بايراد الفضول فهذا يدل دلالة

واضح على ما قلنا ثم من اعظم الغلطيته هؤلاء الظالمين انهم ظنوا ان لابد
في تصور كنه الشيء مطلقا فنصور الاجزاء بالغا ما بلغت فان كلام الشيخ
كان في المحذور وذن تصور كنه الشيء مطلقا بل في تصور كنه الشيء
نفسه لا يجب تصور الاجزاء الا دلالة فضلا عن الاجزاء بالغه ما بلغت
والمنحصره استدلال على فساد هذا الطق بقوله الاتري انه حاصله تصور الوجه
في علم الشيء بالوجه تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه فاذ لم تصور اجزاء
الوجه لا الا دلالة ولا بالغة ما بلغت وذلك لانه لو كان تصور الوجه بالكنه
يلزم كون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات ومقصودا بالعرض
ومتصورا بالذات لان الشيء في علم الشيء بالكنه وبالوجه متصورا بالعرض
ومتقصودا او ملاحظا بالذات والكنه والوجه بالعكس فاذا فرض في تصور الشيء
ما لوجه تصور الوجه بالكنه يكون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات لكونه
ذالكنه ومتصورا بالذات ومقصودا بالعرض لانه الله الاتفات في ذلك كونه
في قصد واحد وهو قصد ملاحظة وفي الوجه وما قبل الاستحالة فيه لان كون الشيء
مقصودا بالذات نظر الى شيء وغير مقصود بالنظر الى اخر وكذا التصور سابق لان
معنى المقصود فيه كونه ملاحظا بالذات وكونه مرئيا وهذا القضي ان لا يكون
حاصلا ومعنى المقصود فيه بالعرض كونه ملاحظا بالعرض ومراة للغير وهو يقضي
ان يكون حاصلا فلو فرض تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون مرأة ومرئيا يعلم
ان يكون حاصلا وغير حاصل وملاحظ وغير ملحوظ وتفضله انه اذا اراد تصور
شيء بالوجه والمفروض ان هذا الوجه لم يحصل نفسه بل حده فالمرأة ملاحظة

اما هذا الحد فلا يكون الوجه المفروض مراعاة بل المراودة حدة وخرج الوجه من البين
ولم يكن الوجه ايضا ملتقيا بهذا الحد فلم يكن الحد حدة له وان كان المراودة ملا حظنة
الوجه فيلزم حصول الوجه مع ان المفروض انه ليس حاصل انما حاصل حده و
يلزم ان لا يكون ملاحظا لنفسه بالذات مع انه ملاحظه بالذات بمراودة الحد
ثم هذا الكلام من المحتسب به موقوف على رايه من ان العلم بالكنه لا يحصل
فيه ذو الكنه واذنا في العلم بالوجه واما على راي الجمهور فهناك تصوران لتصور
المحدود وكذا التفاتان فيمكن ان يحصل الوجه من حده او لا ثم يجعل مراودة للملاحظة
ذوي الوجه ثم يرد على المحتسب به انه يلزم ان لا يكتب نظري من نظري متنبه الي
البدعي لان العلم النظري عنده متخبر في العلم بالكنه والعلم بالوجه ولا يتصور
لتصور الكنه والوجه شيئا بالكنه ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فافهم
وبه يعرف الفرق بين العلم بالكنه اه حاصل الفرق ان في العلم بالكنه يحصل حد
الشيء تفصيلا ولا يجعل هذا المفصل مراودة للملاحظة محدودة فالمرادة والمراد
منه ان بالذات متعابران بالا اعتبار والمراد غير حاصل انما حاصل المراودة
واما في العلم بكنه الشيء فالحاصل انما هو كونه المعلوم المقصود نفسه من دون ان يجعل
شيء مراودة للملاحظة فان كان هذا المعلوم امرا مفصلا يحصل صورته المفصلة
وان كان مجعلا يحصل صورته الاجمالية فالتبني يكتف في العلم بكنه الشيء نفسه
اكتفا فاما الحصول عند الذين بنفسه وفي العلم بالكنه انما يحصل لتفصيله و
يكتف به لان نفسه الذي هو الاجال وانما يكتف به واليه اشار قوله وبه
ينظر ان لا علم بالحقيقة الا العلم بكنه الشيء ثم الفرق بين العلم بكنه الشيء والعلم

باللغة بهذا الوجه انما يتم علي رايه لا علي راي الجمهور من حصول صورة المحدود مغايرة
لصورة المحدود فان المتكثف حينئذ المحدود لصورته الاجالية كما في العلم بكنه
الشيء وانما الحد سبب لحصوله فلم ينق العلم الا بحصول الصورة الاجالية لذي
الكنه في الاول باعداد الحد وفي الثاني من غير اعداده وليس هذا فرقا في العلم
والادراك ولذا لا يفرقون في العلم بالكنه وبلكنه ثم ان المحسوس به فرق بين العلم بالوجه
وبوجه الشيء انهم بان الوجه في الاول يكون مرآة ملاحظة وفي الثاني لا يكون
مرآة بل انما يحصل الوجه من حيث انه وجه له واعرض عليه بعض الاعاظم
من المحققين صاحب كتاب العروة الوثقى في حواشي متفرقة علي الحاشية
التدنيية بان كون العلم بوجه الشيء نحو اعليحة من العلم مطلق لانه ان
كان علما لذي الوجه فليس هو حاصل الف ولم يقصد بهذا الوجه والوجه
له بالذات فلا وجه لامتثاله وان كان علما بنفس هذا الوجه فنفس كنه
فهو العلم وان قيل انه علم لذي الوجه لانه قد حصل من حيث الاتحاد معه فليكن
متكثفا قلت هذه الحاشية ملاحظة ام لا علي الاول قد صار مرآة ملاحظة
فهو العلم بالوجه غايه ما في الباب ان يكون وقوعه مرآة من غير قصد وجعل
فيكون بدورها علي الثاني فلا وجه لامتثاله كما حققه رحمه الله تعالى لان هذه الحاشية
ح لا معنى له فان كون الشيء متحدا معه في نفس الامر لا يقيد اصلا فاما قوله
حل الدليل علي الموصل المطلق اه لبعده ظاهر وعدم الطباقا الجواب لا باء
قوله فانما استدلال الصديق المقدمين والتكليف هو ما بين الشئ المحقق قد
سره والحاصل انما كما توصل اه ثم افاد ان حل قوله لا دليل عن كاشين

على النظر بعد من حمل الدليل على الموصول فان حمل الدليل على الموصول من المطلق
الاحض على الاعم وان كحرف الاعم في المباني وليس فيه كثير تكلف واما حمل
الكلام على النظر بحيث لا يذكر المفرد وذكر النظر فقط فلما نظره خصوصاً في
كتب هذا الفن **في** واما حمل التصور على التصور المطلق اه حمل مبراجا
رحم الله تعالى لفظ التصور على التصور المرادف للعلم فهو انفراد
معنيه وحمل قوله وجودي على قضية انما موجود فان التعبير عن القضية
بالمصدر المضاف الى الموضوع شائع وحاصل ان العلم بانما موجود
ضروري والوجود جبري من هذه القضية فيكون بدیهياً وحسب تلبس
اخر الكلام في الدليل والبعده في من جهة ان المتبادر من لفظ التصور
اذا اضيف الي غير القضية لفظ التصور المقابل للتصديق ليس
بتلك المثابته لكن ابا الجواب عنه شديد فانه يكون الجواب منع
مقدمه لم يدعها المستدل وتقرير هذا الوجه للجواب ان اوجب حمل
قبل ملاحظه المنزل على الصور المحقق في ضمن التصور فقط جميع تصور
وجودي بالكنهه سبحانه على الحضم وسد الباب قراره ثم اجاب عما يدل
عليه من منه وعلیه من الاستدلال بديهيه قضية انما موجود فيرجع الى الجواب
بانه ان اريد التصور الساذج لوجودي بديهيه فممنوع وان اراد ان علم
هذه القضية بديهيه فمسلم لكن لا يلزم منه تصور وجودي حتي بقيد وليس
الاستدلال بديهيه التصديق على بديهيه الاطراف حتي لا يوجب الجواب
ولا يخفى بان فيه من التكلف **في** له فالاولي من توجيه الكلام ان يحمل وجهين

احدهما ان المستدل زعم ان كسبه وجودي يستلزم كسبه الادعاء بانما موجود
يفسر عن كسبه تصور وجودي وقال سلمنا كسبه وجودي وسلمنا ان كسبه
الادعاء بانما موجود فلا بد من دليل وذا الفحش من التوجيهين الاولين
لان الذي كان خلافا في التوجيهين التكلف من جهة البعد اللغوي والديبا
يلزم على هذا التوجيه كسبه امر باطل بل ضروري البطلان الى عاقل
سأله لم يقوه به وثانها ان كسبه وجودي انما يكون بكسبه احد الطرفين
وهو الوجود المطلق لان الكلام فيه ولان الجزء الاخر معلوم بالعلم المحصور
والنفي والنفي علم ضروري فكسبه يستلزم كسبه احد جزئي اما
موجود مقلوب النفي كسبنا برغم هذا القائل فانه الامام الرازي ر
القابل يكون النفي في عبارة عن مجموع النصوص وانما الحكم فسطم
الكلام وفيه ان لا انتظام ايضا فان كسبه النفي في هذه الوجه غير
محجج عند الامام ر المستدل الى الدليل وانما المجموع اليه نظرية النفي
من جهة الحكم كما لا يخفى وذا هو الذي جعل الشئ وميزا جان رحيم الله
فعالي التوجيه بالتكلفات البعيدة مع ظهور هذا النوع من التوجيه وقد
وجه بعضه بخلاف الدليل على المنع اللغوي وهو ما يقضي العلم بالشئ
تصور الوجود فاعقل قوله او نقول معطوفا على قوله انه خبر وجودي
فاستدل اوله بدنه الوجود المحمول وبانما يدنه الوجود الراطي
ونعنه اوم اجزاء الكلام وذا التوجيه وان كان بعيدا من جهة حمل لفظ
الدليل على غير المصطلح لكنه توجيه وجيه لولا ان قوله ولا دليل عن اثنين

بالواو الي عنه ولولا البندرك قوله ولا دليل عن سالبين لانه يلحق
 ج ان يقال الموجبة قد حكم فيها لوجود المحمول للموضوع اه كما منته عليه الفاضل
 اللاموري **رد** في قوله والوجود خبر من وجوده اه الاشكال انما هو لاريد
 بوجوده هذه الحصة واما ان اريد مضمون القضية يعني الوجود خبر من هو موجود فلما
 اصلا ثم خبرية الوجود لقضية انما موجود من جهة المبدأ داخل في المستفادات عند
 الجمهور الذين منهم **المستدل** **فرا** في نظر لان الكلام في وجود الشيء في نفسه
 حاصل ايراد الشئ ان الكلام في كاسب التصور ووجوده لتصور فلا دليل ولا
 ولا موجبة وحاصل هذا الايراد انما سلمنا ان هذا دليل لا موجبة لكن الوجود
 الذي يشتمل عليه الموجبة وجوده الرطب فغاية ما لزم بدريته الوجود الرطب
 وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولا في القضايا بانهم هذا الايراد ليس متوقفا
 على التحالف بالحقيقة او يمكن ان يقال الذي لزم من الدليل بدريته الوجود
 الرطب وكلامنا في الوجود المحمولى سواء كان مخالفا بالحقيقة او موافقا قد اوضح
 مما ذكرنا ان في اشكال الشئ المحقق قد كسره واشكال المحنة رحمه الله تعالى
 فرقا بينا فمن قال بعدم الفرق بينهما لا يصح في **رد** والاول متعلق بالتصور
 يعني ان الاول لا يكون الا متعلق بالتصور والثاني يكون متعلق بالتصديق
 ايضا وجوابه ان وجود الشيء للشيء اه قد عرفت ان وجود الشيء
 للشيء الوجود الرطب عندهم لطابق علي معنيين احدهما وجود الشيء في
 نفسه بان يكون متعلقا بغيره كالكون هذا الشيء ناعنا والثاني للنسبة ^{نسبة} الاجابة
 فالثاني انما يكون في مرتبة الحكامية في كل قضية والاول انما يكون في مرتبة

المحكى عنه في الهليات المرتبة وقد عرفت ماله وما عليه بالامر بده عليه
والمراد منها المعنى الاول فتم التقريب كما يدل عليه ما ذكر في الجواب
كون الموجبة شاملة على الوجود الراطي واذا وقع في كلام شخص واحد
وليل الوجود بالاطباق الجواب على معنى مرتبة على ارادته في الدليل
فان دفع ما قبل ان حمل كلام المستدل على معنى ينطبق عليه اعتراض
المعترض فاما معنى له مع ان كلام المستدل اذا حمل معنيين في كل
سهما فساد من وجه على احدهما او في لدفع فساد مع بقا فساد اخر
ثم ان المعنى الاول للوجود الراطي اذا كان في مرتبة المحكى عنه في
الحكائية لا يضح الا تضاد به الالهيادي ولذا قال صاحب الافق
المبين الي احكمت ما حكم به شركا وانا اسبقون ان المجولات بما هي
مجمولات ليس وجوداتها في انفسها الوجود لموضوعاتها بالنسبة
ان وجودها في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها كما في الاعراض اذا حملت
بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل انه لا يلو
في نفسه وانما تصور هناك الوجود الراطي بين الموضوع والمحمول وانما
له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو انه ثابت للموضوع
مفروق بين قولنا وجوده في نفسه وجوده في موضوعه وبين قولنا
وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه ولول الاول انه موجود في نفسه
فموجوده ليسف بان يكون هو من الموجودات في انفسها بل موجوده
لموضوعه وذلك ما لعني لموجوده في نفسه والحاصل ان الوجود الراطي

بالمعنى الاول حقيقة موجوده في نفسه موجوده بغيره بمعنى ان وجوده في نفسه له
نسبه الى موضوعه وبذا المعنى انما يحقن اذا كان لهذا الشي وجود مغاير لوجود
موضوعه ويكون هذا الشي بنفسه متعلقا باخر كما لفت بالنسبه الى الموضوع
فهذا الوجود لا يكون الالمبادي واما الامور المحمونه فليس لها وجود مغاير لوجود
موضوعها لان الحمل اتحاد المتغايرين في نفس الامر فليس هناك نفس الامر
وجوده ان يكون احدهما للمحمول والاخر للموضوع حتى يمكن عرض النسبه له
فمن زعم ان المبادي والصفات سواء نسبه في هذا الوجود الى الطي فطرق
ان الاتحاد في هذا الحمل ليس الاتحاد ابا لعرض والاتحاد بالعرض مناط
الحلول والاتراع وهما متحققان في المبادي والصفات فالحق ان
مناط الحمل ليس الا الحلول فاما خصوص الموطاة وولا اشتقاق فنانس
عن خصوص المحمول فان كان قابلا لان يفهم هو هو كان حله حل موطاه
والا فالحل اشتقاق مقدما دي من بعديه فانك قد عرفت ان الوجود الى الطي
بهذا المعنى انما هو منسوب الى الغير وهذا انما يصح اذا تعدد وجود المنسب
والمنسب اليه وهذا لا يفسر فيها يكون فيه حل بالموطاة ومناط الاتحاد
ليس على مجرد الاتراع او الاتصاف بل على اتراع شي يصح تغييره
عنوانا عما ينزع عنه فوجود هذا المنزع هو وجود المنزع عنه لانه هو واما اذا
كان الاتراع اتراع شي على انه صفة متغايرة للمنزع عنه فوجوده بما
انه الاتراعي لا يكون لنفس وجود موضوعه فيمكن انتساب هذا الوجود
بما انه الاتراعي منسوب الى موضوعه بخلاف الصفات المحمونه فان وجودها

ما لها هي نفس وجودات موضوعاتها لا لها هي فافهم **قوله** لا يلزم ما ذكر في
الجواب لانه يلزم ان لا يواخذ المحج سباسب مقدمات الدليل بل انما يواخذ
ما ذكر في النظر **قوله** ويعرف من النزل الاول لانه استدلال في النزل
الاول ببدنه وجود الدليل اجزائه ويرد عليه مثل ما يرد على النزل
الاول يمنع بدنه وجود الاجزاء كما منع على الاول ببدنه وجود الدليل
قوله اراد بالوجودي بالايكون السلب جرد المفهومه اه انما حمل عليه لان
الاستدلال بعدم اضافته السلب لا يفيد الا كونه ثبويا بهذا المعنى فاذا
وجب في ضافته السلب لقصور وجوده اسلوب لزوم لقصور الوجود
هو المراد من العلم بالوجود لا العلم التصديقي فلما نجه ان بدنه التصديقي
لوجود الشيء لا يستلزم بدنه تصور الوجود **قوله** فالسلب موجود ذهني
فلا فائدة في اثبات وجوده اجزاء المعرف وانما لم يورد المنع على
الوجود الذهني بناء على نذهب المتكلمين لانه نقل عن المستدل
الذهني هو الا تأمره القول بالوجود الذهني **قوله** بل لا يستدعي الا تصور
الطرفين اه هذا انما يرد اذا كان كلمته بل في قوله بل باعتبار ما لا اجزاء
واما اذا كان للترافعي فلما اذكيون المعنى ج ان تصور الوجودي بالكلية
بل بالوجه الغير لازم قبل عليه الوجود منصور في ضمن انما موجود بالوجه وجبه
المطلق وجه المفيد موجودي الغير منصور بالوجه الا ان ينبي على ما ذهب
اذية المحسنه من عدم دخول المبدء الذهني المشق وانك لا تذهب
عليك ان الكلام عن اصله فاسد فان تصور الكل بالوجه لا يستلزم

١
 تصور الخرد الغير المحمول فتصور المشتق بالوجه لا يستلزم تصور المبدأ وبالوجه لان المبدأ
 جزو غير محمول فتصور الوجود المطلق وكذا التصور وجودي غير لازم من تصور الموجود
 الا ان تصور المشتق تفصيلا مع ملاحظة معني الصبغة والمبدأ فانه علمي بهذا التصور
 بحسب العلم بالمبدأ او ضرورة لانه لم يتصور معني الصبغة بالوجه فلو كان المبدأ
 معلوما بالذات كان المشتق معلوما بالذات وقد فرض انه معلوم بالوجه ولو لم يكن معلوما
 لم نعلم المشتق اصلا ثم كون كل وجه للمطلق وجها للمفيدة كل نظر لانه يجوز ان
 يكون وجه المطلق احض مطلقا او اعم من وجه ويكون مادة الانعراق بذاته
 المفيدة فلا يكون وجه المطلق صادقا علمي المفيدة فلا يكون وجها له ايضا سلمنا
 ان وجه المطلق وجه المفيدة لكن لا يلزم من حصول وجه المفيدة علم بالوجه
 وانما يكون بالوجه لوجعل الوجه الى الانقفاط ومراعاة الملاحظة وهو
 غير لازم وقيل في تقرير كلام المصنف ان قوله نعم اشارة الى وجه غلط
 المستدل فانه زعم من بدنيته قصدني انا موجود بدنيته وجودي فقال الصديق
 انا موجود ضروري ولا يلزم منه ضرورة وجودي بالذات **قوله** فيه ان علم النفس
 بذاته اه توحيته ان المصنف منع تصور كنه وجودي ثم سلم بدنيته قضية انا موجود
 ومنع استلزام بدنيته لمبدنيته محمولها وجعل عدم بدنيته الموضوع لطواله وظاهر ان
 المفروض منع بدنيته الوجودية بخبر كسبته لا منع كسبته المبدنيته ملك لك فلم ينظر
 قادر عليه الخشبة ره ان الاحتمال لكسبته الموضوع فان علمه حضوري وح
 لا يرد ما ينوهم ان كون علم المثار اليه انا حضورا يلو يد عدم بدنيته فلا يصلح
 ايراد عليه ثم انت لا ينبغي عليك ان قولنا انا موجود حكائية ولا بد الحكائية

من النصور فلا بد من تصور الموضوع والا يكفي العلم المحض في فحاصل كلام
المصنوع ان بدنه تصدق انما موجود ولا ينكر بدنه الوجود كما لا ينكر
بدنه الموضوع المنصور روح سقط ايراد المحذور ثم بعد النزول نقول
ان كون علم النفس بذاتها حضورا بان اطلق عليه الفلاسفة لكنه ليس
ضروريا بل لا مبررنا عليه بمران شاف ولا المستدل قابل ولا المعنى
كيف وهو متوقف على ان العلم هو العلوم الحاضر والحاصل ولم ينب
فلا بعد ان ينبع المصنوع عدم معلومية النفس بالذات وانما المعلوم بعض
الوجودية فتأمل **قوله** والتفصيل في العلم بالذات انه اجاب عما اورده بان
كانت النفس معلومة لم ينبع خلاف في باباتها وتركيبها ونحوها وما فيها
فاجاب بان التفصيل في العلم بالذات غير لازم وانه يجوز ان يحضر الذات
الاجمالي فلا تتم اجزاؤه فحجوز ان يكون هذا الذات عند العقل ببطا
او مركبا لكن لم يعلم الاجزاء فتختلف في البساطة والتركيب وادار
بالعلم بالذات اعم من العلم بكنه الشيء فانه لطابق على الاعم كنه **قوله** تصور
الكل بوجه ما وهذا لانه لا يلزم ان يكون ما هو وجه للكل وجه للجو وعلى تقدير
كونه وجهه لا يلزم ان يلتفت به الى الجزء عند الانتفات به الى الكل
ولذلك نقول ان الاصح على راي المحذور في المحمول فانه اخرج عما
اخر من العلم هو ان يحصل وجه شي وان لم يكن مراده ملاحظة خطه وسماه
العلم بوجه الشيء وجهه نقول ما هو وجه للكل وجه للجو المحمول فان ما يصدق
على الكل يصدق على الجزء ولو صدقنا فاذ حصل وجه الجزء الا ان

براد تصور الكل بالوجه الكل وجه الجزء الا ان جراد تصور الكل بالوجه لا يستلزم
تصور الجزء بالوجه ولذا حمل التصور في كلامه هذا على التصور الاستيعابي
لغنى ان تصور الكل بوجه تصور الاستيعابي لا يستلزم تصور الجزء بوجه تصور الاستيعابي
وليس في العلم بوجه الشيء تصور الشيء تصور الاستيعابي **قوله** وفيه ما فيه لان
الامر في المفيدة لغنى ان الكلام في المفيدة موجود ويبدو تصور بالوجه
المفيدة بحيث يكون مرآة لملاحظة حقيقة المفيدة والعلم بالحقيقة لا يتصور
الا بالعلم بالحقيقة المطلقة ففي هذه الصورة جعل الوجه المطلق مرآة ^{للمطلق}
ثم تبين المطلق وجعل مرآة للمفيدة **قوله** انت تعلم انه اعلم ان
مفهوم المصدر والشر المحقق رجما الله تعالى ان النزاع ليس في مفهوم
الوجود انما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فالاستدلال
انما يتم اذا ثبت ان ليس هناك حقيقة سوى هذا المفهوم والذي يصيد
الا صدقا وانما يكون مناط الوجودية هذا المفهوم فليزمن من بدنية بدنية الوجود
الذي به موجودية الاشياء فاورد منع ان ليس له حقيقة اخرى يستند بجواز
كون له حقيقة اخرى بجهوله الله مشتركة بين حقائق الافراد اشتراك
النوع في الاشخاص ويكون هذا المفهوم وجها من وجوه تلك الحقيقة ومفيدة انه
للحد للخرجات المندرجة تحتها يستند بان يجوز ان يكون بين حقائق الاشياء
امر مشترك لا ذاتي ولا عرضي ويكون هذا المفهوم امرا متزاغا غير صادق
عليه اصلا فليس بين تلك الحقائق امر مشترك حتى يكون بدنيا او لفظيا
بحوز ان يكون هناك امر مشترك بين حقائق الافراد لكن يكون عرضيا

ديكون

ويكون هو مناط الوجودية ويكون هذا المفهوم عارضا عارضا من عوارضه
فالمفهوم هو الادل بقوله لانهم ان وجودي مقصور بالكنه بل انما المتصور وجه من
وجوده والشارح المحقق قدس سره اشار الى الثاني بقوله واما اذا كان
مشركا لفظيا اه والى الثالث بقوله واذا كان عارضا لا افراد اه
واذا عرفت هذا فنقول ان كان مقصود المحقق به من قوله هذا اثبات
ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المفهوم البديهي المتصور المخصوص بالاضافة
والنفي ان قطار ان بانه لا يعني من الحق شيئا فانما تخار ان الوجود
البديهي للتصور محمول على حقيقة التي بها الوجودية بالمواطاة وبالاستقاف
كلية ولا خلاف في موجودية حقيقة الوجود بل هو عين المدعي فانما لقول
ان الوجود حقيقة موجودة في الاعيان ولا خلاف في محمولية على بعض معرزة
ومن ادعى فعلية البيان ولو نسبت لعدم محمولية المعاني المصدرية على
غير الحصة فانما الالمص والشارح المحقق قدس سره ما قدس لا سلبونية
فانه عرني في النظرية بل باطل عندهم او تخار انه محمول عليها بالاستقاف
ولا خلاف اصله وان كان مقصوده ان ليس هذا العارض حقيقة سوى
هذا المفهوم فسلم ولعله ينبغي غير خفي فلا تحتاج الى هذا التطويل لكن لا ينع
في هذا المقام فانه لا يلزم منه الا بدنية هذا المفهوم ولا يلزم منه بدنية الحقيقة
التي بها الوجودية وان نسبت بان المدعي بدنية هذا المفهوم الا انراعي
لما قد قال سابقا وجعل النزاع لفظيا فهو في دواء والمص والشر المحقق
رحمهما الله تعالى في دواء والا ذكبا يتفرون عن جعل النزاع لفظيا فافهم

ولو كان مفهوماتها عارضة لمقابلتها ليعني انه لو كان له حقيقته كوني بالمفهوم
 وهذا المفهوم منقسم الى الذنبي والخارجي ونسب الخارجي ضروري ولو كان
 تحتها صفات يكون حصة عارضة لمقابلتها فيكون الوجود الخارجي عارضا
 لمقابلتها المندرجة تحت فان كانت هذا المفهوم محمولا بالاستشفاق على
 هذه الصفات يكون الوجود الخارجي محمولا عليها استقانا فيكون تلك الصفات
 موجودة في الخارج والكانت محمولة بالمواطاة يلزم حمل المعنى المصدريا
 على معروضه مواطاة وبما قررنا نذفع انه لا يلزم من محموله الوجود المطلق
 استقانا وجودها في الخارج وفي كلامه إشارة الى ما قلنا حيث اننا
 لفظ الجميع في قوله ولو كانت مفهوماتها عارضة لمقابلتها **قوله** وما طوى ان
 الوجود مقول بالتشكيك اه قد اثبت النصير الطوسي وغيره واختاره
 المصنف والشر المحقق رحمه الله تعالى فيما بعد ان للوجود افرادا متخالفه
 بالحقيقة بان الوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده ففي بعضها
 اقدم وفي بعضها ادنى من البعض الاخر والمقول بالتشكيك لا يكون
 ذاتيا لافراده فتحت افراد غير الحقيص لان الكلّي ذاتي لمخصبه فردية
 به ينبع ان الوجود مقول بالتشكيك بل المقول بالتشكيك الموجود
 بالنسبة الى الصفات الموجودة لا الوجود بالنسبة الى الوجودات المخصصة
 وبما نوايه كونه متشككا من ان صدق على العلم اقدم من صدق على المعلول
 وصدق على البارئ اقوى وادنى من صدق على الممكن لا يقيد الا
 الموجود بالنسبة الى الصفات وسمحق ان شاء الله تعالى بسلب التشكيك

في الممنية عند ما يذلل المضرة الاستدلال بهذا الوجه على اثبات افراد الوجود
 فان قلت قد امتنع قوم انه هذا التامير وان اخذ قولنا ان الشيء لا يوجد
 او معدوم مالم يخلو اما ان اخذ مالم يجمع فلا **قوله** قلنا نحن نستدل
 انه قبل هذا الادعاء ممكن في كل تصديق وفيه ان هذا التصديق حاصل
 لمن لا يقدر على الكذب بجميع اجزائه والكاره مكابرة فاصح وليس
 كل تصديق بالتثافي بين الشك في حصول لمن لا يقدر على الكذب **قوله**
 مع ان هذا الدليل منسوب انه فيه ان لنا قضا ان يقول يلزم ان يحصل
 كل شيء من غير نظر من هذا الدليل فان التصديق بالتثافي بين كل شيء
 والتقصية ضروري ولا يقول الامام به الا ترى ان هذا الساري غرر
 غير حاصل لاحد ووليد المقام على بدنية كل ما حصل من التصورات **قوله**
 بدنية الجميع **قوله** والاول بدني بالعرض بدني على ان البدنية النظر
 صفات العلم بالذات والمعلوم بالعرض على خلاف كحقيق المحسوس
 والتعابير منها اعتباري اه يعني انه اذا اخذ التصديق على مذنب الامام
 زه فالتعابير عند من يرى العلم والمعلوم متجدين بالذات اعتباري لان
 الامام زه يرى الاتحاد بالذات فانه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم
 اصلا **قوله** اعلم ان التصديق على مذنب الجمهور البصر متعلق بمعنى القضية
 اه يعني ان التصديق الذي على مذنب الجمهور اعني الادعاء متعلق بمعنى
 القضية من حيث انها محتملة لان التصديق متعلق بمعنى القضية عند الجمهور
 قال الجمهور يرون تعلقه بالنسبة المحالفة ومبني هذا الظن ان النسبة غير

كحقيق متعلق التصديق

مستقلة متعلقة القضية فيجب ان يكون مستقلا وادعي بها البدنية وفيه عليه
في بعض كتب ان ليس كما ذكر المربي وفيه بعضهم بان الاذعان بالشي
والكراهة كما حكم عليه وبمستلزم للتوجه اليه والنسبة بمعنى حرفي وغير مستلزم
لا يمكن التوجه والا لتفات اليها في تلك الحالة فكيف يتعلق بها القول
ويعني ان هذا كله فاسد فان ما اء عدم الاستقلال عن تعلق الاذعان بال
ضرور بالنسبة ومن ادعي الضرورة فقد علت عليه الوهم فالذي وجب
الاذعان كونه منصورا او ملتصقا في المحلة لا يكونه ملتصقا بالذات والقباس
على الحكم باطل فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات واما الاذعان
فليس بهذه المثابة وهذا ظاهر جدا قبل ما يقال في مشهور ان النسبة
مراودة لتعرف حال الطرفين وبما المقصود ان فلا يدري محله لانه
ان اريد كون النسبة مراودة ما مراد في قولهم الوصف الغواني مراودة الا
من ان المقصود شي اخر وانما يوظف الوصف ليكون سببا لتعريفه فمجهول
فمع قطع النظر عن ان النسبة غير صالحة للمراينة بهذا المعنى لعدم حيلها للطرفين
ظاهر ان الامر منها ليس كذلك بل انما المقصود الاصلى معرفة الارتباط فقط
وان اريد ان النسبة انما بلا خط يعرف من معرفتها حال الطرفين
التي هي النسبة نفسها فهذا يدل على ان النسبة هي المقصود وهو المص
عائنه الامر ان النسبة انما صفة لا تصور بخصوصها بدون تصور الطرفين
وهذا الايتاف في كونها مقصودة فان التعريف في التصور لم يكوها مقصود
امروانت لا يذيب عليك ان هذا الكلام مخجل لانك تعلم ان في نفس الامر

مع قطع النظر عن اخبار المنجر واعتبار المتغير في نفس الامر حالة هي انما نفس
لقرر الموضوع مع ذاتها به واما لفره بحيث يصح عنه انزعاج مبداء المحمول
واما لفره بحيث قد انضم اليه مبداء المحمول او اللزوم بين الشئين او
العناد بينهما فاذا اريد الحكاية عن هذه الحالة لو خط الطرفان بالذات
وغيره لكانت على انه حكاية عن الحال الواقعي الذي لها فمذ النسبة مرادة
لهذه الحال التي هي مغايرة لها اذ ليس في نفس الامر سبب بل فيه الاتحاد
المحص على احد الوجود المذكورة فاذن لا شك ان النسبة مرادة
لتعرف حال الموضوع والمحمول ونسب مقصودة وانما المقصود حالهما التي
في الواقع مع قطع النظر عن الاخبار واذا التفت هذا فما السير للبحث
عن شئته انما قيل بان التثنية غير حاصلة بل هي احتمال اخر هو ان النسبة
مرادة لتعرف حال الطرفين التي انما قيل اعتبار النسبة في الذهن
بينما قد ثبت وتحقيق لذلك ان النسبة ليست مقصودة انما المقصود
الحال الواقعي فالقصد اليها بالعرض ولذا لا يصلح للحكم عليها وبها نعم هذا
الوجه من المراتبة لا ينافي تعلق التصديق فانه نوع من العلم عندنا والمحمول
ولا باحس بتعلق العلم بها واما عند غيرنا فهو وان كان من لواحق الادراك
لكن لا اباو عند العقل من ان يكون له ارتباط مع شئ يكون مرادة وغير
مقصودة بحيث يصدق عليه اسم المفعول المشتق عنه كما انه يصح تصور
وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول المشتق منه فيقال لها
يدركه فقد درست ان الاستدلال لعدم استقلال النسبة على عدم صحته

تعلق التصديق بهما لا يقول علي جده ثم اعلم ان القول يكون متعلقا بالتصديق
الفرضية المحلثة انما صدر عن صاحب الاقن المبين حيث قال ثم سلك
الشريعة الضاع وصحة الوجدان ان لا يغير ذلك المعنى الراسي بالدخول
في ما هو متعلق بالتصديق بالذات علي ان يتعلق الادعاء بان محل الفضيلة
العقل الي موضوع ومحمول ونسبة رابط بينهما بالحلطة او سلبه فني يرجع
احكم علي البيان مثل الا عرضية وسلب الجوهري الي ان البياض عرض
في الواقع او ليس بجوهري في الواقع ولعل هذا ما رحم عنه الشيخ اذ رآه
ان النسبة واقعة او نسبت بواقعها لا ان يجعل النسبة محكوما عليها
بالوقوع او سلبه فان ذلك لا ينسب الا لما يلازم النسبة بالذات
لا من حيث هي رابط بالخط بالنسبة فان لو خطت سفلة وجعل الخط
ملحوظا بالنسبة من حيث انها حاشية كما كان احكم عليها بالوقوع
او سلبه لا ان يتعلق الادعاء بتعلقه في الفرضية الاصل لا بالراجع وذلك
اليه عند التفصيل ومن المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل
اليه هو ولم يبال عن ان يجعل المعنى المحرم عين اذ هو انه رابط بين
الطرفين محكوما عليها بالذات فزعم ان متعلق التصديق بالذات
ليس الا بالنسبة الملحوظة بالعرض علي معنى ان هناك امرا محلا للفضيلة
الي نسبة يحكم عليها بالوقوع او سلبه اي النسبة واقعة او نسبت واقعة
البياض عرض او ليس الي البياض عرض مطابق للواقع او ليس البياض عرض
مطابق للواقع وفيه زيغ عن الحق وجوه وعن الضاعنة اذ ليف يحكم علي سلب

ملحوظ بالذات

لحفظ الذات او بخل الشئ اي ما هو خارج عنه لازم له ان يبق كلامه ولا يحفل على
من ينه عن رقة العفلات وسية التعلية ان ما قال هذا الفاعل
المعقود لا راد له من غير المنع للشيء المضل لا بقوله بكلام الا اذا سمع المزعوم
يقول انه كذاب ولا يفهم الكافية الا يكون لهم شئ يحجب ادم تبرأ في
نفسه من الايات وفي ونبه من التصديقات او لا تصديق او اسمع كلمة
لا اله الا الله حاكبة عن توحيد الاله مجزؤه عن ان ليس له شريك سواه
ولا يومن به بل ينظر اذا انسج في القول عن الاخبار عما هو عليه وخرج
عن ان يقال فيه انه صدق فطير الايمان به ويدعي الالتيا وعليه هذا
القول الشيع والربع القطيع يخاف ان يصير مطعون في ايمانه ويزيد
في ايمانه فعزوا باله من امثال هذه الاقاويل ونسبوا اليه سبحانه من ان
بهذه الاباطيل وبالجملة انا اذا راجعنا الي وجدنا نتاج التصديق والابا
بالقضايا المفصلة الحاكبة عن الواقع ولا ينظر الي ملاحظه الاجمال
وهذا ظاهر لمن لم يجعل الله له نورا فاما من نور ثم القضايا بالجملة بغير
صالحه لان يحكي بها لان الحكاية تقضي ان يتصور النسبة بما هي رابطه
بين الطرفين ولا يصح الربط الا اذا الوحد الطرفان بما هما طرفان و
هذا لا يتصور في الاجمال ضرورة فلا يتصور تعلق التصديق بها فكن من المصنفين
ثم انظر الي هذا الرجل لما سمع المحصلين يقولون ان التصديق يتعلق
بالنسبة النامية الحاكبة وكانوا يعبرون عما بقوله النسبة واقعة
او نسبت لواقع ولم يريدوا به هذه القضية بل انما سموها بها النسبة

الحاكية البسطة فرغم انهم قالوا يكون هذه القضية جزء من كل قضية فحكم بان
النسبة موضوع قد حكم عليه بالوجود وهذا ظن فاسد وروهم كاسد قد سلك
فيه مسلك شيوخه في الاقرار وقد راع عن الحق بلا افتراء ثم اعلم ان
الطرفين ليس مما يتعلق به التصديق الله وليس استصقان بالمطابقة فاذا
اغتر النسبة الرابطة بينهما ونعت حقيقة سارت حكايته عن الواقع وبحث
للمطابقة واللامرطابقة والتصديق والتكذيب فالامور خارجة عن
حقيقة القضية مما لا دخل له في التصديق فلا يتعلق التصديق بما هو خارج عن حقيقة القضية
والعقد الاجمالي خارج عن حقيقة القضية فلا يصلح لان يصدق او يكذب فبطل
قول صاحب الايقاع المبين وكذا قول من قال المتعلق بالذات النسبة
لكن ملحوظة بلحاظ استغلاسي فان النسبة بهذا الاعتبار خارج عن القضية
ولست حكايته عن شئ ثم الحكاية في القضية بالذات انما هي النسبة
لانها هي المرادة عما في الواقع واما الموضوع والمحمول فانما يعتبران بالتوقف
لفور النسبة عليهما ولانها مرادة عن حالها فيما انما به خلال في المتعلق
بالبيع فبطل قول جماعة منهم المنح والصدر المعاصر للمحقق به الدوالي رحمهم
الله تعالى ان المتعلق الموضوع والمحمول حاك لكون النسبة رابطة فاذن
الذي يصلح الاعتبار احتمالان احدهما ان يكون المتعلق النسبة الحاكمة
التي هي المرادة وثانيهما المحكي عنه الذي هو المرعي والثاني مما اختاره
بعض اعظم المتأخرين صاحب العروة الوثقى رحمه الله تعالى وقد عني
يقول هو الحق لان المفص من الحكاية انما هو المحكي عنه والحكاية مرادة

الاحتمال الاول
من صدق صدق

المصدق انما يتعلق تصدقه به فيكون هو مصدقا او كذا بالحق عندى
هو الاحتمال الاول كما عليه الجمهور لان المحكى عنه ربما كان من الممكن
كما في الكواذب ويتعلق التصديق به فلو تعلق التصديق به لزعم المصدق
المصدق عليه في نفس الامر مع انه لا شئ محض فان قلت المحكى عنه
في القضاء الكاذبه وان لم يكن في الواقع الا انها يتحقق بعد الافتراض
وبذا القدر من الوجود يكفي لان يكون متعلقا كما ان هذا القدر يكفي للمعلومية
بالعلم التصوري قلت الذي يتحقق ليس محكبا عنه فان الحكاية لم يقصد عنه
والا لما كذب القضية بل الذي قصد عنه الحكاية اما هو باعتبار الوجود
الواقعي وبما ليس في الواقع شئ فيكون مصدقا به فالحق ان
انما يتعلق بالادبالات بالنسبة الحادثة ثم ينجر منه الى الامر الذي
هي حكايته عنه ومراء ذلك فان كان هناك محكي يتعلق به تابنا واللام يتعلق
الا انه نزع انما يتعلق وهو الجمل المركب **نوله** ان قد درست ما ملونا وافيت
ما المباحث على وفقه منك ان لا نزع من الحق المبين ولا شكل
من الصدق المبين من ان التصديق من ان التصديق والادعاء
نوع من ادراك لانه به يكشف النسبة بما انه مطلق للواقع وبذا ظاهر
جد ولكن هذا النحو من اللائق في مخالف لنحو اللائق في الذي
في التصورات افلا ترى ان المحقق عند المستبين والمتفرق في
تدراك المحققين ان الدليل انما هو علة للعلم بالحكم وليس بعد قيام
البرهان الا الامر المسبب بالادعاء فلو لم يكن واخلا في حجة العلوم

ليعاد الدليل على لامرعد العلم فالحق ان الازدعال في التصديق نوع من
 العلم والذي قبل لا يطالب ان العلم هو العلوم بعد حذف الشخصات
 الذاتية وما نزلت عليه وليس في بعد حذف الشخصات الذاتية
 لولا انها النسبة بل مطلق التصديق من حيث هي كما انه لا يبقى بعد حذف
 شخصات الشجاعة القائمة بالنفس الا مطلق الشجاعة فليس اخري
 من ان يستدل به على معايرة العلم للعلوم بالذات ان يستدل
 بالانحاء على عدم كون التصديق من جملة العلم بل الحق ان كونه من انواع
 العلم ضروري فهو دليل على لطلال فويلهم العلم هو الصورة بل العلم ^{حقيقة}
 معايرة للعلوم قائمة بالنفس قيام الشجاعة فكما انه لقيام الشجاعة
 يصدر عن محلها الا انما بالمحسوسة كذا لك بغيرت لقيام بذه الصفه
 الا انما بالمحسوسة من الالتياف وحقه وذه الحقيقة كذا نوعان
 البصيرة والتصديق وسياحي زيادة تحقيق ان الله تعالى ثم استدل
 المحسوسة على التصديق غير الادراك بقوله الشيخ في قسمه العلم
 اما تصور سازج واما تصور موعود تصديق فعارض يقول الشيخ في النهاية
 وكل علم اما تصور بمعنى ما او تصديق وما قل المحسوسة من لقد التحصيل
 التصديق عندهم الحكم وجده من غير ان يدخل التصور في مفهومه دخول
 الجزئية في الكل والتصور هو الادراك سازج وكانهم سمو المعاني
 الي نفس الادراك والي ما يلحقه وسموا ما يلحقه الي ما يحمله محتملا
 للتصديق والتلذيب والي ما لا يحمله كذا كالمسايات الا اضافة

من الامر والنهي والتعظيم وغير ذلك سموه النفسانيين الاولين بالعلم فلا بد
عليه ما قصدناه اعترف بان سمو قسم التصديق علما وعلما اراد بالادراك
العلم التصوري فان الادراك في الاكثر يطلق عليه ثم في الكلامه مسامحات
صريحه فمن لا يكون له اطلاع بكلامه كيف يستدل بكلامه على غيره ولو سلم ان
نافذ المحصل حسب ان التصديق ليس نوعا من العلم فأي حجة في حجة فانه
وان كان لغة عند المنطوق لكن كعرض لما يكره وحق فيه به بامور
البطلان بل بالمتناقضات قال الخوانساري الاسلام ان التصديق
ليس بعلم حقيقي والعلم انما هو التصور فقط واستدل عليه بوجهين الاول
ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف و
لو كان التصديق علما بالنسبة لكان عبارة عن النسبة مع الشخص
او غيرهما من العوارض والنسبة من مقولة الاضافة لا يمكن ان
بالشدة والضعف ولو اخذ مع غيرهما من العوارض ولا يكون المنة
الماخوذة من الاضافة وغير تحت مقولة الكيف ولا يمكن ان يقول
احدا ان وجود التصديق بفضل الشدة والضعف اذ الوجود غير قابل
لها ولا غير الا ان يقال ان الشدة والضعف من عوارض النسبة
التالي اذا حصل التصديق بعد الشك فعند حصول التصديق بل بطل
الشك لم ينفي لا سبيل الي البقاء والا اجتماع البقين والشك معا ولا
سبيل الي البطلان اذ ظاهر ان اذا ادركنا شيئا لا بد ان ادركنا
ما وضاثنين اليه غير متوجهين الي غيره والالتفات بهذه النسبة باقية

بما لا فيلزم ان لا يزول وهذا الوجهان انما يقيدان ان التصديق ليس
 بعينه الصورة العلمية للنسبة لانه ليس من قبيل العلم اذا كان غير الصورة
 وقال المحشي رده في بعض تصانيفه ان التصديق على تقدير كون علما يكون
 مغايرا للمعلوم والمتحد مع المعلوم ليس الا العلم التصوري والجواب
 عن الوجه الثاني ان في صورة الشك قد تعلق بالنسبة نوعان من العلم
 احدهما تصور النسبة بانهي مرادة والثاني الشك والنسبة ملاحظة بالاول
 ودون الثاني فاذا حصل التصديق انفي الشك قام التصديق مقام
 العلم الذي كان به الانتفاء باق في الحالين لكن هذا انما يصح اذا
 كان العلم مغايرا للمعلوم فافهم **قوله** لا يقال معنى القضية او مبنى هذا
 ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل واما قبل ان هذا يصح
 لو لم يكن المركب مركبا من غير المستقل ومما يحتاج اليه غير المستقل فالجواب
 لم يحجج الي امر مغاير فاسقط لانه قد عرفت ان المعنى الغير المستقل انما
 بملاحظة تعاد بالعرض ففي هذه الملاحظة لا يمكن ان يصير ملحوظا بالذات
 فافهم **قوله** لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة للملاحظة او بمعنى ان
 الاستقلال تابعان للملاحظة فشي واحد يكون في ملاحظة مستقلا
 في اخري يكون غير مستقل بحقيقة انك قد عرفت ما سبق ان عدم
 الاستقلال عبارة عن ملاحظة متغايرة للملاحظة شيء اخر بان يكون مرادة
 لتعرف حاله ولا شك ان لهذا المفهوم حقيقة النسبة فللتعلق ان بلا
 قصد من دون ان يكون مرادة شيء وتوضيحه في المثال ان معنى من

لأنه مخصوص به بين شيئين غير عدا بالابتداء الخاص لا ان مفهومه الابتداء
خاص كيف والابتداء الخاص ليس نفس النسبة بل معروضاتها فاذا
لو خطت من حيث انها نسبة بين السبر والبصرة بحيث يكون
الاتفاقات اليها بالذات ويلتفت اليها بقا للاتفاقاتها من حيث
انها مراودة للاحاطة اصبحت حال السبر والبصرة التي في نفس الامر قاطع
النظر عن الملاحظة فهو في هذا اللحاط غير مستقل لا يصلح لان يحكم عليه
وبه في هذه الملاحظة وان لو خطت هذه النسبة لنفسها من دون
مغيب ولم يجعل مراودة بشي يكون مستغلا وان استلزم تصور الطرفين وصالحا
لان يحكم عليه وبه ويد اظهر جدا ومن هنا ظهر لك الفرق بين المعاني الخفية
وبين معاني الاسماء اللازمة الاضافته فان معاني هذه الاسماء امور مستقلة
عرضت لها اضافته غير مستقلة لانها نفس الاضافته والنسبة واما اوراد و
من ان معنى الاستقلال وعدمه على ما فسر وابه عن اخرهم الاحتياج في الفعل
وعدمه ولا يلزم ان يكون كل مراودة محتاجا الي الغير الا ترى ان العنوان
في القضايا المحصورة مراودة الافراد مع انه مستقل بل محكوم عليه عند المحي
ره والمحقق الدواني رحمه الله تعالى يؤاينا انه لا يحصل معنى المراد في
النسبة والخروف فمن المعلوم انها لا يجعلان وسبلتين يعلم الطرفين
فالعلم الطرفين مقدم على علمها وثانها بان ما ذكر في التوضيح ليس
بشي فان الابتداء المطلق وان كان لا بد من متعلين لكنها بعد
نفسها لغيرها من لفظ الابتداء بلا احتياج الي ذكر لفظ اخر فكذا كان

مستفلا والابتداء الخاص لما اعتبر فيه التعلق بامور مخصوصة لا يفهم من
 لفظ بدون ذكر الفاظ والية عليها كما ان غير مستقل فالمستقل هو المطلق
 وغير المستقل هو الخاص وهو مغاير للمطلق فلم يصير المستقل بل غير المستقل
 غير مستقل مركب من المستقل وامر اخر يصير المركب غير مستقل والمطلق
 باق على استقلاله فاقط اما الاول فلان المراد بالاجتناب في التعلق
 في نفس غير مستقل الاجتناب الخاص بحيث يكون تابعا في الملاحظة
 والافضل ان الاجتناب موجود في الاسماء اللازمة الاضافية وفي اسماء
 الشرط مع حكمهم بالاستقلالها وليس مناط اجتناب مطلق المرابطة بل
 المرابطة المحصورة تكون لتعرف حال الطرفين لا لتعرف النفسهما
 يكون ملحوظا بما انه نسبة بينهما وهذه المرابطة مفقودة في عنوانات
 المجسورات كما لا يخفى واما الثاني فلاننا قد بينا معنى المرابطة بحيث
 لا ينبغي اشتباه وتوهم من المعلوم انه فيه خلط فانها انما يكون مرادة لتعرف
 حال الطرفين لا لتعرف النفسهما بل هي ملاحظة بما انه نسبة بين الطرفين
 وجعل مرادة لتعرف حالهما انما هي مع قطع النظر عن هذه النسبة الملحوظة
 وهذا القابل قد اخذ كونه مرادة لنفس الطرفين واین بر من ذاک واما الثاني
 فهو مبني على انه فهم من لفظ الابتداء معنى الابتداء الاسمي وجعل مطلقه
 مستفلا ومخصوصة غير مستقل ولم يفرق بين ما يكون نفس النسبة وبين
 ما يكون معرضا لها فالابتداء معرض لها والعارض غير المعرض والمعرض
 مستقل ثم انه حكم بعدم استقلال الابتداء الخاص مع انه يحكم عليه بما كانا

ثبوت من دون التغير عنه بمعنى مسمى بغيره وليس يراد القوم من لفظ الابتداء
معناه بل المراد معنى من ان الذي ملحوظ به متعلقين وغيره اعني ملحوظ
الابتداء المحض بغيره عن الشيء بلازمه لما لم يجد والفظا بازاء هذا المعنى
فغيره عنه وحده ثم قوله بل غير المستقل مركب بغيره ان كل ما هو غير مستقل
مركب بغيره ان كل ما هو غير مستقل مركب وهو فاسد لان الاجزاء الاخر
الذي يفقد كخصيص المطلق لا يكون الاجزاء بها بين متعلقين فيكون
مطلقة مستقلة وخاصة غير مستقل فتجني التسلل ومن البين ان
التسلل بينها قطعاً مثبت ولا نزل واذا عرفت ما حققناه
فنقول حاصل الجواب ان القضية الاجمالية فيها لحاظ واحد متعلق
بالمجموع من حيث المجموع ولا يمكن فيه التعميم في الملاحظة بان يكون
احد الاجزاء ملحوظاً بالذات والاخر ملحوظاً بالنبع فان هذا يستدعي تفصيلاً
فالمجموع من حيث المجموع مستقل في هذه الملاحظة وان كان غير مستقل
في ملاحظة اخرى تفصله بان يكون الملحوظ فيه الى بعض الاجزاء
بالذات والى بعض اخر بالنبع فافهم ثم ان هذا الكلام اي يكون المجموع
مستقلاً صاف لا اعتبار عليه الا انه لا يصح على راي صاحب الافق
المبين فانه يزعم ان المستقل وغير المستقل مختلفان حقيقة ولا ياب
به فانه رجل مخطط بناقض نفسه ولا يابالي به ثم كون شيء واحداً مستقلاً
وغير مستقل وان كان حقاً لكن يجب ان تعلم ان اجزاء في الثبوت
والوجود بان يكون نفسه مستقلاً واذا لوحظ بان كونه شيء بشي

العلم في العلم الاجمالي

يكون كونا غير مستقل فمفاد اللون الاسم واللون الناقص واحد بالذات
انما التفات باعتبار الملاحظة ليس لصحيح فبان هذا انما يجري فيما يكون
حقيقة نفس النسبة والوجود ليس حقيقة نفس النسبة بل قد يعرض له
كما في وجود الاعراض فمفاد كان الناسة والناقضه مختلفان حقيقة فانهم
قوله فاذا الوخط معنى العصبه ملاحظة اجابته اه اعلم ان الكلام في
العلم الاجمالي طويل ولا بأس بنا ان نفضل نبدا منه وان كان المقام
غريبا فاعلم قال الامام الرازي رحمه الله تعالى العلم الاجمالي هو ان
لا يكون العلم حاصل على التفضل بالفعل بل على الوجه البسيط يكون
بالفعل ويكون التفضل بقوة شيئا نسبيا باطل لان العلم عبارة
من حضور صورة العقول للعائل فهذا العقل البسيط ان كان صورة
واحدة مطابقة لأمور كثيرة كانت مساوية في الهيئة لتلك الامور
المختلفة بالحقيقة فيكون لتلك الصورة الواحدة حقائق مختلفة وان
كانت صوراً مختلفة حسب تعدد المعلوم فيكون العلم التفضلي
حاصلا فطر من هذا ان العلم الواحد لا يكون لعلوم كثيرة قال الشيخ
المحقق قدس سره في الموقف والاثبات ومن الكارة العلم الاجمالي
ان الكارة الاثبات في التصورات والجواب انه اذا
علم المركب بحقيقة حصل في الذهن صورة واحدة مرتبة من صور متعددة
بحسب تلك الاجزاء والعقل شوجه قصد الي ذلك المركب دون
اجزائه فانها مع حصول صور في العقل كالمحزون المعروف عنه الذي

لا ينفك اليه فانه الوجه الجها وفضلها صارت محطرة بالبال لمحوطة
فصد انك في بعضا عن بعض انك فانما لم يكن ذلك الاكشاف
فاصل في الحال الاولي مع حصول صور الاجزاء في الحالين معا واما قوله
العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات متعددة فجوابه انا اذا علمنا كل شئ
ممكن فلا شك انا علمنا على جميع افراد شئ فلا بد ان يكون معلومته
لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ ان كل لها اثر واحد
لمحضة ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يكون
الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل الة ومراة لملاحظة افراده فيصح ان
على افراده دونه ولم يفهم بعد هذا الجواب اذ فيه خلط بينا مطلبين الاول
الاجمال في العلم مع التفصيل والتميز في المعلوم كما قالوا في علم الباري
عرض على ان العلم واحد بسيط والمعلومات كثيرة متميزة والثاني الاجمال
في المعلوم بان يكون المعلوم منه امرا واحدا محال ان لان تفصيل الي
امور كثيرة والامام رة انما استدل على نفى الاول كما ينادي عليه عليه
والشم المحقق قدس سره فاذا اولاه لانكاره العلم الاجمالي انكار
لانساب النصوصات وبس الامر كما اذا دفان انكار الاجمال في العلم
مع الكثرة في المعلوم لا دخل له في انكار الانساب كيف في الانساب
لبس الا تحصيل المعلوم المجمل من المعلومات المتفصلة فاذا ثانيا
ان الصورة الواحدة المركبة تكون مبداء الانكشاف المركب الواحد لا
لا جارية لانها كما عرض عنه وهذا انما يفيد ان المعلوم قد يكون واحدا كثر

من معلومات يكون هو من حيث الوحدة متكافؤ ولا يتلف اجزاءه في
هذا الاكشاف وليس فيه الاحمال المعلوم وهو غير واقع الكلام الامام المولى
لا بطلان اجمال العلم مع تعدد المعلوم وقيل على انتم المحقق قد سرت لا بدري يحصل
فانه ان اراد بقوله المركب لمخوط دون اجزائه انها لم يلاحظ اصلا فهو باطل لان المر
عين الاجزاء فعلى تقدير العلم بحقيقته وحصول صور اجزائه كيف بقصور عدم ملاحظ
الاجزاء وان انها لم يلاحظ مفردة بل في ضمن الكل وفي الصورة الثانية بلا
كل بالافراوة في لا يكون في الحالة الثانية زيادة اعلم بل انما حصل صفة
الا تفراوة هي ليست من العلم في شيء وادعاء زيادة الاكشاف غير مسلم
بل هي البطلان ولو قيل انه يحصل نسبة علم اخر لم يق من الاجمال والتفصيل
في شيء ثم ما قال هذا القابل ولتفصيل الكلام ان الاجمال ان كان عبارة عن
حصول صورة واحدة متجمله الي صور كثيرة والتفصيل حصول صور متعددة
كما يدل عليه كلام المحقق الدواني والمحققين رحمهما الله تعالى والحاثير في
باطل لانه تفرد عندهم ان الاجزاء التحليلية منجدة فيما بينها مع الكل ذاتا
وجودا وشخصا لانها متحدة وجودا فقط مع التعابير في الذات والتشخص
لان اتحاد الوجود مع التعابير نحو من يدين مجال والاشياء التي علمت
اجمالا لا بد من تعدد ذاتا وشخصا ولا فلف من اشياء والاجزاء التحليلية
للصورة الاجمالية ان لم يكن متغايرة باخذ النوعين كيف يكون وسيلة
للعلم تمام فقايقها والكانت تمايزه ولو شخصها لم يكن اجزاء تحليلية ^{ان كان}
عبارة عن تطابق صورة مع اشياء كثيرة مع اشياء كثيرة مختلفة فهذا كما ذكره

الامام به باطل والا يلزم اتحاد شي واحد مع اشياء كثيرة مختلفة وان
كان عبارة عن وحدة الالتفات ففي الاجمال الصور الكثيرة الملحوظة
لحاط واحد في التفصيل لمجاطات هذا ايضا باطل اذ الحواظ وغيره
من المعاني المصدرية يتعد ويتعد المضاف اليه ومنها لما كانت
الصور كيف يتعلق بها حاط واحد وايضا قد قرر عندهم ان النفس
لا يلتفت في ان واحد الي اشياء كثيرة انتهى مع قوله وانت خير
ذلك الخلط باقي في هذا الكلام وان كنت زيادة تحقيق المقام
بحيث يحيط الانبياس فنقول قد عرفت ان هناك مقامين فالتحقيق في
المقام الاول ان العلم الواحد المتعلق باشياء كثيرة متميزة في لا تعقل
على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وجعل العلم عين الذات واذا كان مغايرا
للمعلوم فلا وجه الاسعاد فيه ولا يلزم ان يكون الصورة واحدة فتايق
المختلفة بذات التحقيق وبما ان مجادل ونقول المصداق المحقق قدس
سره بما كلفنا ادعيا في بحث اجمال ان لا استحالة في تطابق الصور
لشي واحد واذا جاز ذلك فلا اسعاد في تطابق الصورة الواحدة لاشياء
الكثيرة واربع قول استوفى في تحقيق بذات التحقيق في المقام الثاني
ان الاجمال معنيين احدهما ان نجد شيئا واحد او اما
وجوده وان يقال للماصل بعد الاتحاد انه اجمال وبذلك الشئ كما لغير النوع
فجمال الجنس والفضل والمحدود اجمال احياء على التركيب الاتحاد
في الجنس والفضل واما ان بلا خط الاشياء المعروضة لنحو الوحدة

لمحاظ واحد متعلق بالواحد بهذه الوحدة العارضة يقال لهذا الشيء المحفوظ
 انها اجمال بهذه الاشياء كما يقال البيت اجمال سقف والجدران
 فالاجمال بالمعنى الاول من فروع التركيب الاتحادى بين اجنس الفصل
 على ما قالوا ان اجنس يجتمع الفصل يحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة
 بعينه اجنس بعينه الفصل وهذا الاجمال هو الذي الكاره بوزي الى
 الكارجر بان الكسب في الصورات فلا بد على هذا الاجمال الا
 ودلائل ابطال الاتحاد بين الاثنين الموردة في المصنف الرابع كاستطلاع
 عليه اثبات الله تعالى وبعد تسليم التركيب الاتحادى في المعلوم لا بد
 ان يتكشف بهذه الحقيقة المناهضة بالصورة الواحدة قطعا ولا بد من
 فيه اصلا واما الاجزاء اعني اجنس والفصل فانما يحصل بعد التحليل وما قال
 هذا القائل ان الاجزاء التحليلية متحدة ذاتا وجودا فسلم لكن لا يلزم
 منه ان لا يصح التحليل الا ترى انهم يقولون باتحاد الذات في اجنس
 والفصل ومع هذا يقولون انها تعد وتضمر مادة وصورة فجزا ان يكون في
 نحو من الوجودات واحدة هي بعينها الاجزاء وفي نحو اخر ذات متعددة
 ثم لو انكر الاجزاء التحليلية لا ترفع هذا الاجمال من البين واما النجواناني
 من الاجمال مجاز بلا ريب فانما اذا ترجع الى وجدنا ما نجد ملاحظة الكل
 دون ملاحظة الاجزاء بل يحتاج الى ملاحظة اخرى وما قال ان المحاط بعد
 بتعدد المضاف اليه فليس شيء لان المضاف اليه شيئا واحدا وهو المركب
 واما اشتراط الوحدة الحقيقية في المضاف اليه فليس شيئا ولم يقل احد

وقوله النفس لا يتوجه في ان واحد الى اثنين فلو سلم فاما بـسـمـي
ملحوظين لمحاظ اولاً ترى ان الشخص الواحد الملتزم من اثنين كـثـرة نفس
فانبت به الوجود واحدة من جهة الوحدة العارضة فليد الجوز تعلق
واحدة من جهة الوحدة العارضة والكاره نداء عـبـسـي ان يكون مكاره
فانتهى واما كلام اسم المحقق قد كسر هـ فانظر انه ناظر الى الثاني
من معنى الاجمال ومبناه على انه لا يلقي الاكثاف الامتياز في نفس
حصول صورة الشيء بل لا بد مع ذلك من الانتفات فاذ حصل
الصورة المركبة عن شئ مركب ولم ينفذ الى اجزائه بل الى المركب
الواحد لا ينفذ الاجزاء اثنان فامتياز به كل جزء عن الآخر واما عـبـسـي
ان المركب عين الاجزاء وسلم لكن استلزام ملاحظة الكل ملاحظة
الجزء ممتاز او مقصودا ممنوع كيف وهو عين المطلوب نعم صورة
الكل مشتملة على صور يمكن ان يلاحظ بها الاشياء وملتزم عنده
منى شأؤهم الاجمال منها انا بالمعنى الاول وكأنه يعيده او بالمعنى الثاني
وهو انظر على كل تقدير يكون مستغلا او لا يمكن في هذا المحاط منه
بعض الاجزاء لبعض في المحاط فافهم **قوله** هكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل
اه اعلم انهم قد وجدوا معنى الفعل محكوما به واجاد وجدده والا على معنى
مشتمل على شئ حدث في زمان معين فهو مشتمل على سببه الى امر
قارح فهو مركب من مستقل وغير مستقل قطعا فيجب الجمهور الى
انه محكوم به باعتبار احد الجزئين وهو الحدث وغير مستقل باعتبار

الاجزاء الاخر فهو محكوم به باعتبار المعنى النظمي ولم يرد وانه مستعمل في خبره
استعمالا لا يجازى بالكيف وح يلزم ان لا يستعمل قط في المعنى الحقيقي
والوضوح ليصح ان يقع محكوما عليه ايضا لان ح صار معنى المصدر بل اراوط
انه مستعمل في معناه المطابق والمستند بمعناه النظمي وحفظه ان
ولالة الفعل على معناه كدلالة المركبات فان اماؤه فيه دلالة على
الحدث والنية على النسبة الواقعة في الزمان المعين فالحدث مستند
الي الفاعل فالنية اول نمط له الرابطة وانما لم يصح وقوعه محكوما على لان
الحدث احد لول بالماؤه انما اعمير بما انه مستند الي الفاعل نسبة تامة
فلا يصلح للحكم عليه وبذلك كلام الاغبار عليه الا انهم قالوا ان لفظ المفرد لا يدل
على التفصيل بل على التفصيل بل على امر محتمل متوجذ ولعل الحق به عدل
عنه الي ان معنى الفعل معنى اجمالي مستقل عنه بجزء تحليل الفعل
الي الزمان والحدث والنسبة وهذا المعنى الاجمالي معنى مستقل ملحوظ
بالذات مجند ويكون الفعل محكوما به باعتبار المعنى المطلق لكن لا بدح من
النسبة الرابطة اخرجته عن معنى الفعل ثم انهم من قوله تحليل الفعل ان المراد
بالاجمال امر واحد متخذه نسبة الاجزاء كما يقولون في الترتيب اجنس هو
امر واحد معلوم نظوره وحدانية مطابق له منجمله الي صور تلك الاجزاء
لكن اثبات هذا النوع من الاجمال غير جدا فان اتحاد الاثنين باطل كما هو
على انه يلزم ان يصح حل الزمان على الحدث وبالعكس لان مناط الحمل هو الا
في الوجود في نحو كما يصح حل اجنس على الفصل والضرورة نصح عنه لكنهم ادعوا الاستناد

بين الاجزاء

بين الآخر وفي كل مركب عند التماس اللفظ المغربي حكمه اية في البيت وادعوا
اتحاد التضمن والمطابقة وقالوا المفهوم من اللفظ معنى متصور بصورة وحدانية
مطابقة لهذه الصورة بما انها صورة له فهم له وبما انها صورة له فهم له وبما انها
متحدة الى الآخر فهم لها وقد حكم البعض بان الفعل السليم مع عنه ولعل
هذا المح لا يكون محلا لارتباب ذلك ان نقول المراد الامر الواحد المركب
من الآخر والمخطوط لمحاظ وحده الى متعلق بالجميع من جهة الوحدة العارضة له
والمراد من التحليل كسب الملاحظة هناك ملاحظة واحدة معدة لان بلا^{حظ}
الآخر الى محاذات متعدده وبذلك السليم وعلى هذا الاستدلال استقلال الفعل
باعتبار المعنى التضمني محل تأمل ثم لا بد على هذا من القول بان النسبة
المضمنة في مفهوم الفعل لمخطوط لمحاظ مستقل ومن القول بان الفعل
كالبرزخ بين المعنى الاسمي والخرفي ان المعنى الاسمي صالح لان يحكم عليه
وبه والمعنى الخرفي لا يصلح لشيء منها ومعنى الفعل يصلح للحكم به لا للحكم عليه
بخلاف ما في الجمهور فان معنى الفعل عندهم غير قابل لشيء منها وانما الصالح
للمحكم به معناه التضمني المطابق للمادة وهو وان كان في نفسه صالحا للحكم
به وعليه الا انه لا يصلح للحكم عليه بما انه متضمن في الفعل لا اعتبارا بحكمه
من حيث انه معبر في مفهوم الفعل بما انه منسوب الى الفاعل فانهم قيل
قائل الاسم والفعل مستقلا ان والخرفي غير مستقل ثم لا وجود البعض الاسماء
الاسماء اللازمة الاضافة متوقفه في فهم معناه على الغير والفعل في فهم معناه على
الفاعل تأمروا في النقصي وركبوا على نهن عباد وحقيقه الحال ان الواضع لم

يصرح بوضع لفظ معناه وانما اخذوا من الاستعمال من غير قرينة ثم لما وجدوا استعمال
الحروف في معان جرنية متوقفة على فهم متعلقاتها حكموا بانها موضوعة للمعاني
للجرنية وحكموا بعدم استقلالها وقد اصابوا فيه لكن كذا حال الاسماء اللازمة
الاضافة فانها لم توجد قط مستقلة الا في اضافات جرنية فالوجه بقولهم
بانها موضوعة للمعاني كناية لكن علب استعمال في الجريبات مع انه ليس للوضع
دليل سوى الاستعمال بلا قرينة ثم لو جاز هذا قلنا لا يجوز مثله في الحروف فليس
الفارق الا الحكم فان قالوا اسما اضطرب بنا الي ذلك قيل لم قلتم بانها
انما هذا الحكم منكم فان قالوا وجدت علامات الاسمية قبل لم جعلتم هذه العلامات
الاسمية ولم يصرح به الواضح وكذا حال الفعل فانه لم يجعل الا في الجريبات
المتوقفة على الغير فوجه الحكم باستقلاله فان قالوا انه موضوع للسنه
الي الفاعل المطلق المفهوم في ضمن الفعل قبل مثله في الحرف مع ان
دليل الوضع الاستعمال من غير قرينة وهي في الجريبات وان قالوا انه
موضوع لمعنى اجمالي مستقل دون لعضلى غير مستقل قبل مثله في الحرف
ايضروا ما قال النحسبه ره في الحاشية التذنيبه بمعنى الاستقلال كونه المعنى
متعلق الملاحظة من غير واسط في العروض وبهذا يظهر الفرق بين الاسماء
كالاسماء اللازمة الاضافة وبين الاداة والفرق بين الكلمات ومطلق
الاسماء والاداة في صحة الحكم فيها بان مناط الحكم على الملاحظة بالذات
فلما كانت معاني الكلمات والاسماء ملحوظة بالذات ومعاني الاداة
ملحوظة بالمعرض صح الحكم فيها ولم يصح الحكم فيه فلما خفي ومنه فمن ابن جابر

هذا الفرق ومن اين هذا الحكم وما الدليل عليه وبالحكمة الدليل الذي جعلوه دليلا
للدفع متفرض لكون الاسماء المذكورة والفعل مطلقا من قبل الحروف
فان وقع مع انه قابل للدفع يقال مثله في الحرف فالفرق متعسر بل متعذر
وانت لا تذهب عليك انه انصبوب هذا القابل الفرق بين الحرف
وبين اللازم من الاسماء الاضافية والفعل وهو على من تفصيل الشجانه
عليه سيرة فانه لا يرتاب عاقل ان من المعاني ما قد يتعلق اليه اللفاظ بالذات
ويصلح لان يحكم عليه به ومنها ما هي نسب بين اثنين بلحظ بما هي نسب
بلحاظ الطرفين ولا يلحظ بالذات فلا يصلح للحكم عليه به ثم المعاني
الملحوظة بالذات قد تعرض لها تلك النسب على وجه اللزوم فتحتاج
الي فهم المتعلق لاجل لزوم النسب اياها لا لكون تلك المعاني نفسها
ملحوظة وهذا ضروري ليس محلا للريب والارتباب ثم لما تتبعوا موارد
استعمال الالفاظ فوجدوا البعض الالفاظ مستعملة بلا قرينة في النسب
الملحوظة بالمعرض بلحاظ الطرفين وموارد الالفاظ حروفا ووجودا
بعضها مستعملة في المعاني الملحوظة في الذات الصالحة للحكم عليه به سموها
اسماء ووجدوا لها خواص منها معنوية كالإضافة والتعريف والتكثير
نحو ما هنا لا يصلح لمعروضتها الا المعاني الملحوظة بالذات ومنها لفظية
فجعلوها علامات الاسمية ثم وجدوا البعض الالفاظ مستعملة في معاني
ملحوظة بالذات لمزمنة نسبت اضافية فجعلوها لازمة الاضافة وحكموا
بعدم جواز استعمالها الا بذكر المضاف اليه ثم وجدوا البعض الالفاظ مستعملة

بدون قرينة في معان ملحوظة بالذات معتبرة على انها مستندة الى شئ في
 معان وسموه بالافعال ولا يصلح هذا المعاني للحكم عليه وبهذا الفرق صحيح ودافع
 وما ذكرنا نقابل من ان دليل الوضع ليس الاستعمال بل غير قرينة ودون البعض
 من الواضع مسلم لكن احكام الوضع الحروف للمعاني الغير المستقلة ليس محذور
 واحد انهم اياه متوقفه على الغير في التصور كما زعم بل لانهم وجدوا مستغلة
 في معان هي نسب بين شئين لا يصلح لان يعلق بها اللحاظ ولا يصلح بما
 هي مفهوم من الحرف في الاستعمالات لان يحكم عليها بها فالاجتناب
 المعبر في عدم استعمال المعاني الاجتناب في نفس الملاحظة كما يحتاج ما
 بالعرض الى بالذات في عرض الوصف لا مطلق الاجتناب وهذا
 بخلاف الاسماء اللازمة الاضافية فان معانيها المفهومة عند الاطلاق وحدها
 صالحة لان ملحوظ بالذات ولذا نصحت اضافتها فان النسبة الاضافية كالاسماء
 في اقتضاء كون المضاف ملحوظا بالذات نعم هي ملزمة لنسبة اضافية عند النحاط
 بها ولذا حكموا بكونها لازمة الاضافية ومعانيها المفهومة من الفاها كلية بمقتضى
 بالاضافية الى المضاف اليه المعين ولذا يفهم منها عند التردد معاني كلية دون
 الحروف فانها لا يفهم منها وحدها شئ ولو عني التعداد واما الافعال فقد وجد
 محكوما بها ومتوقفة على الفاعل فعلم ان فيها معاني مستقلة عرض لها استناد
 الى الفاعل فبذا المستقل الى جزء معناه كما هو الظاهر وعليه الجمهور واما نفس
 معانيها في معانيها مفهومات محمولة مستقلة استندت الى الفاعل فالاستناد
 اليه امر لازم لها كما ان الاضافية امر لازم الاسماء اللازمة الاضافية فقد

انضح الفرق بانهم وجه يعنون الله سبحانه وهو يهدي السبيل ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور **قوله** والا فكسبه الوجود يستلزم كسبه العدم لان العدم
عبارة عن سلب الوجود واذا توقف الوجود على النظر فقد توقف
العدم ضرورة استلزام توقف الجزء وتوقف الكل وفيه منافسة
ظاهرة فان الوجود خارج عن حقيقته العدم لان العدم عبارة عن السلب
المصائب الي الوجود والوجود خارج فتوقف العدم النظر بالعرض بواسطة
امر خارج لازم في التصور ثم مني كلام المحنّس به على انه استدلال ببديهة
الفطنة المفضيلة والطرفان الشئ بوجوده والشئ معدوم واحكم بالمتباعد
وقد غير الشئ المحقق قد كسر عن احد الطرفين بالوجود لان محط الثاني
هو محمول الطرفين وقال بعضهم الاستدلال بالحيلة المرددة المحمول
وح الطرفين الشئ والمفهوم المردود مقصود الشئ المحقق قد كسر
ان احد الطرفين وهو المفهوم المردود بخوار ان يكون نظرا باذا فنصر عن
التعريف عنه بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قال او تصور احدهما الذي
هو الوجود او العدم وح فايراد المحنّس به سافط عن اصل **قوله** قال
اشنع السلب محمل على العدم ولا يعكس اي كليا فكل عدم سلب
وليس كل سلب عدما وهذا البطل العموم بين السلب والعدم لكن لا يلزم منه
ان يكون العدم سلب الوجود حتى يصح التأييد لكن الامر غير خفي فانه اذا
قال العدم احض لا بد فيه من نفي السلب شي ولا يصلح الا الوجود فاذا
قال العدم سلب الوجود وما قبل العدم سلب الذات وبطلانها عن صفته

الواقع كما يراه شعبه الجعل البسيط وحي يصح العموم المطلق بين السلب والعدم ولا
الناية ففيه ان النسخ من حزب اصحاب الجعل المؤلف وحي السلب سلب الوجود
والاولى ان يقال ان المبتدأ في السلب عن الواقع عند سلب الوجود في بطلان
الذات عن الواقع ضروري حين العدم في يجوز ان يكون العدم عبارة عن
سلب الذات او الوجود فيصح العموم المطلق ولا نهم النائي في قول النسخ
بحسب الخليل من النظر واما النظر الذي في علم بان السلب والعدم متلازمان
فالسلب لا يضاف الا الى الوجود الا ان يقال السلب لا يضاف
الا الى الوجود اعم من الراطي والوجود في نفسه والعدم اما يضاف الى
الوجود وانت لا يذهب عليك ان السلب مفهوم قد لا يغير مضافا بل
لا يوجد مطلقا وقد يضاف الى الوجود وقد يضاف الى سلب الوجود
فالقول بان السلب لا يضاف الا الى الوجود وان صدر عن التام
قد كسر في خواشي شرح التجريد فلعلة ما دل بالعدم والا فلا يصح واما القول
بان السلب يضاف الى الوجود الراطي وان السلب فلعلة الحق خلاف
ذلك لان الوجود الراطي نسبة غير مستقلة لمحوطة بنعلا لا يمكن ان نسبت
اليه شيء ولو بالاضافة بل النسبة السلبية معني بسيطة كالنسبة الايجابية
مباعدة عنها غاية التباعد بحيث لا يجتمعان صدقا وكذا بانهم بعد تسليم
ان السلب يضاف الى الايجاب فهذا السلب الراطي غير السلب
الذي كلفه فيه فانه سلب مستقل ولو سلم السلبين لا محققان حقيقة
والن الكلام في مطلق السلب فالعدم ايضا سلب الوجود الا اعم كوا كان

والطيا او وجودا في نفسه فلما ان السلب قد يضاف الى الوجود والاطل
كذلك عدم عدم في نفسه وعدم راطي فح لا ينفع في بيان العموم ان
السلب قد يضاف الى الوجود والاطي فان عدم اليه كذلك
قوله احصل انه مختلف البديهة والنظرية اه قال في الحاشية ويقر
من ذلك ما قيل البديهة والنظرية مختلف باختلاف العنوان او لا
هنا لا عنوان الاحمال والتفصيل انتهى ولذا استدلال المحقق قدس
سره بالتأني على الاول **قوله** فاستدل ببديهة الصورة العلمية اه لم يرد
بالصورة الشخصية المعنى المصطلح لئلا يفسد بها صورة شخصيه
يدعي بها فان الكلام في الوجود المطلق وهو ليس يخص بالمراد
بالصورة الشخصية الصورة المحصورة التي لا يكون احكام فيها على افراد
لثيرة واحاصل انه يستدل لفرضية كائنه قائلة بان كل جزء من اجزاء هذا
التصديق ضروري فيدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشيء والنسبة
احمالا على الفرضية القابلة بان خصوص الوجود يدعي كما في الشكل
الاول يستدل بالكلية القابلة بان كل فرد من افراد الاوسط محكوم
بالاكبر فيدخل فيه الاصغر اجالا على الفرضية القابلة بان الاصغر محكوم
بالاكبر **قوله** ذلك ان يجعل الصورة الفرق بين هذا التعبير والاول
ان في الاول يجعل الصورة الكلية كبرى الاستدلال اما هنا فيوجد الكبرى
فرضية مطوية ولكون نظم الاستدلال لهذا الوجود مما يتوقف عليه
يد التصديق البديهي احصل لليلة والبيان وكل ما يتوقف عليه البديهي

يدعي فالوجود يدعي **قول** فيه انما الحكم بالتنافي اذ يعني انما تصور الوجود والعدم
 وحكم بالتنافي بالذات بينهما بالوجه الذي يتصورهما فيه فالوجه ليس مغايرا
 لخصمهما لانهما متافيان بالذات وانت لا تدب عليك ليس بحكم في
 القضية المذكورة بالتنافي بين الوجود والعدم اصل لان القضية منفصلة
 فالحكم فيه بالتنافي بين النسبتين فان كان المفرد بقولنا الشيء معدوم
 ليس شيء موجودا فاحدى النسبتين الجانبة والاخرى سلمية فالحكم
 بالتنافي بالذات صحيحه وان كان المفرد ثبوت المعدوم للشيء فالحكم
 بالتنافي ليس بالذات لان كلتا النسبتين ايجابيان وان استدل
 بان الوجود متناف للعدم قضية بدئية فحكم فيها بمغااة الوجود للعدم في لا بد
 يكون نفس حقيقتهما والابطال الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقتهما صار
 نفيرا اخر وكلامنا في النفير المذكور في المتن ثم احضار التنافي بالذات
 بين الوجود والعدم ليس مبادىا متماثل **قول** فتأمل إشارة الى ان
 المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات بل يجب ان يكون ملحوظا
 بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الحرفية وغير نظام
 كما في المحاشية وبما حصل ان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذالوجه الحكم
 انما يكون على الملحوظ بالذات فمحذور ان يكون المتصور من الوجود وجهه ويكون
 الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقتي الوجود والعدم ثم ان المحشيرة قال في المحاشية
 التذنية في جواب الابراو على القايلين بان الحكم في المحصورة على نفس العنوان
 لا على الاخر اولان الحقيقه هي المتصورة بالذات بان الحقيقه التي هي عنوان

الموضوع جعلت مراعاة الملاحظة الافراد والملاحظة انما هي الافراد لا المحففة
والمحكوم عليه يجب ان يكون ملحوظا بالذات بهذه العبارة والنقص عن ان
التوجه يتعلق اولاد بالذات بالافراد لا مطلقا بل من حيث انها متحدة مع
الطبيعية فيكون نفس الطبيعة من حيث الخصوصية والتعدد وتعلق النصور
والتوجه وقال ايضا الوجه في علم الشيء بالوجه مراعاة لذاتي الوجه والمرادة من
حيث هي مراعاة لا يمكن ان يحكم عليها فالمرادة منها هو نفس الطبيعة والرياء
هو الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها
افراد وخصوصيتها فالمرادة والمرى منها في المحففة متحدة بالذات وبمختلفة
بالاعتبار انتهى فقد خرج من هذا ان ذال الوجه ايضا غير ملحوظ بالذات انما الملحوظ
نفسه متحدة مع الافراد في الحكم بها بالتثاني اذا كان الوجود منصورا بالوجه
على الوجه بما انه متجدد مع ذكي الوجه فلم يكن حفيضة الوجود ملحوظة اصلا الا بالعرض ^{بصلح} هو ان
الحكم بالتثاني بالذات فاذا ان المنصور ان نفس حفيضة ما وح سقط الاعتراض
لكن القوال بان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه نفس الوجه بما هي متحدة
بذات مع ذكي الوجه بما به الوجودان والمخبر به كز في كتابه بذات غيره من القلب ان
الملفت اليه بالذات في العلم بالوجه وذال الوجه وصرح في حواشيه التنبه
ان المرادة والمرى فيه متغايران بالذات ولعل ذلك القول هناك
ليس حفيضا عنده انما قال توجيها لمذهب المحقق الذي رآه ان الحكم في
المحصورة على العنوان وينبع فيه ميزاجان جسم الله تعالى ومختاره ان ^{خطه} انما
بالذات في علم الشيء بالوجه هو دون الوجه لا غير وخرج ميزاجان ره عليه

في التجريد لا بد ان يحصل صورة المحدود واجبالا او لا ولا يلزم اطلب المجهول المطلق
لان العلم لم يتعلق بالمحدود لان العلم بالحد مفروض الانتفاء والعلم بالوجه لا يقيد
شعبا الا معرفة الوجه من حيث الطباقه على ذي الوجه فيكون مجهولا و
هذا شئ عجاب قال المجهول المطلق عالم بعلم كنهه ولا بوجه يكون متصورا
من حيث الانطباق عليه ومما قد حصل الوجه فلا يلزم تصور المحدود او لا
مكنه الاجمالي ثم بعد حصول الكنه اي فائدة في التجريد واي شئ يحصل بعد
الحركة الثانية قال قال يحصل هذا التفصيل نوعين الحد ليس المحدود
في شئ وان قال المقصود ملاحظه المحدود بهذا الحد فالمحدود كان ملاحظا
بالذات على اتم وجه فان قصد بالحد ملاحظه بعد الدخول فالحد عند كمال
سابقا فلا كمال مرغبا حاصل وان لم يدل فلا يمكن تعليق الملاحظة ثانيا وان
قال المقصود ملاحظه المحدود بهذا الحد اي مقبدا انه فلم يبق المحدود محدود
او ان يقرب من الكلام بانه بهذه الحسنه ان حصل سابقا يتوجه الكلام واللام
بمجهول مطلق وتحقيق ان الحكم في المحصورة على الافراد يطلب من شرحها
للكلم وقد بينا فيه ان الحكم على الافراد بحيث لا يفي للرب والارتباط
محل **قوله** المراد بالباطل الباطل الدنيه انما حمل الباطل على الباطل
الدنيه لان الحد في المشهور انما يتألف من الاجزاء الدنيه وهو المختار
عند المختص به وحكي كنهه ان الله تعالى في التفسير اول من تفسير
الشارح قدس سره قال في الامر الرايد الذي هو الوجود اعم من ان لا يكون
هناك امر زايد اصلا او يكون لكن لا يكون وجود انقبض حصول الامر الرايد الذي

هو الوجود وعدم حصول الامر المراد مطلقا ليس نقضه فلا يحسن التفسير و
انما قال ادلى لانه هو مراد الشئ المحقق قدس سره من امر **مراد** **قوله** اعلم ان
عروض الشئ نفسه على ضربين اى المقصود من هذا الكلام دفع ما اوردها
المختار ان الوجود عارض للنزول والجزء عارض لنفسه والاستحالة فان الكلام
المكرر الانواع قد يعرض لنفسها لانفسها **قوله** فالجائز ان ان يكون
الشئ نفسه تغاير اعتباري قبل لا شك ان التغاير بين الكلبي وحسنه
يدعى لكن عروض الحصة لا يقبل الا بان يعرض الكلبي المردض للنفسه و
الكلبي مع قطع النظر عن النفسه نفسه دون تغاير اصلا فان نفس الشئ
لا تغاير فيه فيرجع هذا النحوس العروض الى العروض المستحيل والجواب
ان المراد ان الصرب الجائز ان يكون عروض الكلبي في ضمن عروض
ما هو مغاير بالاعتبار كالحصة ونحوها فالكلبي مع قطع النظر عن النفسه ان
كان نفسه لكن عروض لما كان في ضمن عروض الحصة لا باس فتأمل فيه
وهنا نظر اخر هو ان الحصة انما يستحيل بالنفسه والنفسه بالاضافه ^{بالاضافه}
قبل تحصيل الحصة والاضافه بينها ليس الا الاختصاص بالعروض فلزم
عروض الشئ نفسه قبل تحصيله حصة وذلك ضرب مستحيل وقد ثبت ^{صحت}
انه الشبهة على بعض اعظم المحققين صاحب العروة الوثقى ره فاجاب
بان المقصود ان العروض الجائز هو عروض الشئ نفسه بان يحصل هذا
العروض حصة مغايرة وهذا لا يخلو عن كبر و قال بعضهم ان المراد بالحصة
العارضه الحصة المحضه غير الاضافه اليه كالتوصيف ونحوه وفيه ان

الفردى ان الكلية كلية بكتباته ان نسبة المحضة الى الكلية نسبة الشخص
 اليه وتعرف في مستقبل القول ان شاء الله تعالى ان الشخص ليس عبارة
 عن الكلي شي زائد عليه بل شخص نفسه من دون عروض امر الكلي الموصوف
 بالمعارض انما هو بغيره عنه فكذا تلك المحضة انما يحصل بمحض الكلي في نفسه
 لا شي زائد من النفس او النفسه وانما الفرق بان الشخص موجود حصفي
 والمحضة موجودة اعتبارية فالكلي المفيد بالاضافته انما هي بغيره عنها فالكلي
 بمحض او لا نحو من المحض فبعض له والعقل بغيره عن الانواع ^{الاضافة}
 الكلي فان الاضافة بمنزلة الامارة للمحض وج لا اشكال فتأمل فيه
 فانه مع وضوحه **تكرر قوله** لانه يلزم ان يكون جزء الوجوده معنى اذا كان
 الوجود عارضا للجزء يكون الجزء بجا هو جزء عارضا والجزء بجا هو جزء معروضا
 فالعارض والمعرض شي واحد من دون تعابر اصل الان حشيتة العارض
 والمعرض واحد باني الملازمة ان معروضه الجزء للوجود ليس الا لان
 الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون معدوما هو موجود ايضا لانه جزء الوجود
 فمن جهة كونه جزء يكون معروضا وكذا عروضة بسبب الا لان عروض الكل
 بدون عروض الجزء غير معقول فمن جهة الجزء صار عارضا هذا لفرق كلامه
 وانت لا ينبغي عليك ان الردي في الدليل ان كان بان اجزاء
 الوجود انما معروضه للوجود المطلق من دون محضه حصه او معروضه
 للعدم المطلق فالردي غير حاضر لحوار ان يكون الاجزاء معروضه بمحض
 الوجود وان كان الردي بين عروض محض حصص الوجود والعدم فتخار

اجزاء الوجود معروضه لمخضفه الوجود حصص الكل انما يلزم من حصص الا
فغانه ما يلزم من عروض حصه الكل عروض حصص الاجزاء للجزء فغانه يلزم
عروض حصه الجزء لنفسه ولا استحالة فيه كما اعترف به المحني ره ان
عروض حصه الشيء لنفسه جابر وان كان جنبه المعروضيه والعارضيه
واحدة فانهم لم اورد عليه وجوه اخر منها ان المعروض نفس الجزء والعارض
الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر اعني العارض نفسه في ضمن الكل وجوابه
ان الكلام في الاجزاء الخارجيه كما سيصح به المحني ره وعروض الاجزاء
الخارجيه يكون استقلالاً فيلزم ان يكون الجزء معروضاً لنفسه استقلالاً
دون جنبه نفسيه وهو خلف ضرورة ومنها ان المعروضه جنبه جنبه
الجزء للوجود الوجود فان مناط اجتماع التقضيين هو هذا والعارضيه انما
هي جنبه جنبه للوجود العارض ولا دخل فيه لكونه موجوداً او معدوماً جنبه
المعروضه جنبه خاصه وهي جنبه جنبه للوجود جنبه العارضيه جنبه عامه
هي جنبه كونه جزء للوجود فلا اتحاد في الحسنيه وانت تعلم ان مني هذا
لا اعراض على ان الحسنيه نفسيه والظاهر انها ليست كذلك لان الوجود
لا اعراض لنفس الجزء والجزء من حيث انه جزء وبهذا العارض نفس جزء
الوجود نعم جنبه الجزء واسطه في الاثبات فان قلت في لا يلزم كلام المحني
فانه جعل جنبه الجزء في العارض والمعرض مناط الاستحالة قلت
على مقصوده ان الجزء مع قطع النظر عن الحسنيات الاخر لنفسه يكون
معروضاً لان الجزئية لازمه له وهو لقبضي المعروضيه وكذا هو نفسه يكون

عارضاً لان الجزئية اللازمة له بقضي العررض مقابل فيه ومنها ان كون جزء
العارض عارضاً انما يقضي عررض الجزء ولا يقضي لغايته في العارضية
بل يجوز ان يتوقف العارضية على امر به لغاير تعارض المعروض وهو كلام
حق لكن ينبغي ان السبغ في لغزيره بما ذكرتم اعلم ان هذا الدليل ان اجز
في الوجود الحقيقي اي الوجود الذي به الموجودية كما هو المناسب نيم بعد
بنائه على الاستزاد وتفريره ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او
معدومة وكل الشقين باطلان اما الاول فلانها لو كانت موجودة
فليس الوجود الحقيقي نفسها ولا واحد منها فرد من افراد ذلك لا تلب
الشي من نفسه او فرد به بل لابد ان يكون معروضاً للوجود الحقيقي والا
فلان كون موجودة لعدم ما به الموجودية واذا كان الوجود عارضاً فاجمع
اجزائه فليزعم عررض الجزء نفسه وهو محال لان ج بصير طبا مشكراً النوع فيكون
اعتبارها كما سببين المصرفة في المصدة الثالث ان الله تعالى واذا
كان جزء الوجود الحقيقي اعتباراً بالكان الوجود الحقيقي الكل اعتباراً بوجوه
خلف واما بعض اجزائه فلا يكون العارض تمامه عارضاً في واما الثاني
فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة كان الوجود معدوماً وجميع
النفوس لان الوجود النسبة وح لا تحس البدنية الاس جانباً في الاستزاد
ثم لا يحق ان المنقص من هذا الدليل انه فيه دفع ما اوردته المحقق الدواني
وه انه ان اراد يكون العارض تمامه عارضاً ان يكون اجزاء العارض عارضاً
لما العارض عارض له فهو منقضى بالكلية فان اجزاء الوجودات ليست

عارضه لمعرض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان يكون عارضة
نفس المعرض او جزءه مسلم لكن يجوز ان يكون احوال في الوجود لذلك
لجواز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزءه بجزءه وجزءه بجزءه وجزءه بجزءه
جزءه وبذلك وجه الانحياز اما اختيار الشئ الثاني ونقول الكلام في الاجزاء
احارجية ولا تسلسل منسبي الى جزء لا جزء فبقوله الوجود عارض
لهذا الجزء فيكون اجزاءه عارضة اما له او لجزءه والثاني باطل لانه لا جزء
له فمعين فيكون عارضا لنفسه فيلزم عرض لنفسه والا لا يكون العارض
بنفسه عارضا وقد اجبب باختبار الشئ الاول ولا نقص فان الكثرة
عارضه لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لهما وهذا الجواب مع انه
لا يتم لوجعل مادة النقص الكثرة العارضة للمفولات مثلا اذا ليس هناك
طبيعة شئ كذا فضلا عن طبيعة النوع ولا يوجب ايضا لوجعل حديث الكثرة سندا ومنع
وجوب عرض الاجزاء لمعرض الكل متوقف على صحة بديه احوال بدون بديه
المحل فان الكثرة السحفية العارضة لاشخاص معينة تنحصر من الكثرة فلو كان
محلها طبيعة النوع لكان بديه احوال بدون بديه المحل وهو كما ترى فتدبر
يلزم من اتصاف الشئ به كحقيقته ان الاتصاف بالشئ لا يستلزم الاتصاف
بجزءه الذي يستفاد لان الجزء الذي يتحد مع الكل ذاتا وجودا فليست وجود
استفاد لي حتى يكون عروضا له استقلاله لان العروض انما هو الوجود في النوع
فلا وجود له بالاستقلال لا عرض له بالاستقلال واما الجزء الخارج فلما كان
مغايرا للكل والجزء الاخر ذاتا وجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفردا

لا تصاف بالكل سلم لا تصاف بالجزء الخارجي استقلالاً والافراد قد عرفت ان
 المستحيل من عروض الشيء لنفسه لا يكون بين العارض والمعرض تغاير فيه
 اصلاً وهذا مما تنافي في العروض استقلالاً فالجزء اذا كان عارضاً استقلالاً كما
 العارض والمعرض وانما في الجزء الذي في العارض هناك ذات وحدانية
 وهذا الجزء منجذب في موجود لوجوده عارض بعرضها فالعارض الجزء بما هو متحد
 في ذات اخرى والمعرض لنفسه وح لا استحالته قال في الحاشية تصاف
 الشيء بامر سلم لا تصاف بالجزء الخارجي وليس سلم لا تصاف بالجزء
 الذي لان الجزء الخارجي جزء حقيقه فلا يصيف بالكل تمامه بخلاف الجزء الذي
 لانه ليس جزء حقيقه فلا يلزم عدم الاتصاف بالكل وحاصله على طبق ما قلنا بالجزء
 الخارجي متغاير للجزء الاخر في الوجود والذات فلو لم يكن الشيء منصفاً به استقلالاً
 بان يقع لتعاضفه لما كان موجوداً في الموصوف فلا يكون الكل عارضاً
 بتمامه وانما الجزء الذي ليس بغير موجود متغاير للجزء الاخر والكل فلا يكون له
 وجود مستقل فلو لم ينصف به الموصوف استقلالاً والوجود فيه استقلالاً لا يلزم
 منه اتفاق الاتصاف بالذات الا حدته التي هي بعينه هذا الجزء وذلك
 الجزء بل الاتصاف بالجزء الذي بعينه الاتصاف الا حدته وبنيان بين
 الجزء تغاير فلا يلزم العروض لنفسه المستحيل والمراد بالعروض الحمل بالا
 كما هو المتبادر من لفظ العروض واذا عرفت ما قررنا ظهر لك انه قاع
 ما يتوهم دروده ان الشيء قرر وحقق في فاطمور ياس الشفاء ان الشيء
 اذا قيل او حمل عليه لقول علي ويكون ذلك الشيء تعال في اخر نقول في

يكون للشيء

يكون للشيء المقول عليه بقول علي نقالة ايضاً سواء كان الشيء المقول نقول
على ذاتنا له او عصباً وظاهر ان الجزء الذي هو مقول نقول على الكل فالكل
اذا كان نقالة فالجزء يفتقد ويتدفع اليه ما قبل ان المراد في الدليل بالجزء
الحل ومن البين ان محمول المحمول محمول فالانصاف بالكل مستلزم للانصاف
بالجزء الذي قطعاً قد قيل في تقرير كلام المحشي به ان المراد انصاف الشيء بالكل
لا يستلزم انصافه بجزءه الذي هو على تقدير عدم التلازم بين التركيبين فان الجزء الذي هو
على هذا التقدير ليس جزء حقيقي بل الاجزاء عوارض متزعة ولا يلزم من الانصاف
بالشيء الانصاف بعوارضه واما على القول بالتلازم فالجزء الذي هو متجمع الكل
وانما وجوده والجزء الذي هو المتحد مع جزء حقيقي فانصاف الشيء بالكل انصاف
بجزءه الذي هو مستلزم الانصاف بجزءه الخارجي ثم ما كان يراد عليه ان هذا لا يصلح
دليلاً على ان تخصيص الدليل بالجزء الخارجي ثم بطل التركيب الذي يحكم التلازم
ولم يلزم الدليل في كلا الجزئين على تقدير التلازم اجابك تعين الطريق
بواجب على المناظر اذ كان طرفان احدهما تعين الاجزاء في الدليل والاخر مختص
بالاجزاء والاستدلال على لطلان التركيب الذي هو بالتلازم فاخترنا الثاني
وانت لا تذهب عليك ان هذا غير دافع الاشكال الذي مر فان الجزء الذي هو
وان لم يكن جزء حقيقي وانما هو عارض لكن محمول نقول على الكل فيجب ان يكون
مقولا بقول في علي باليقال عليه الكل بقول في و ايضاً كون الاجزاء الذي هو
عوارض على تقدير التفارق غير من بل القابل بالتفارق بقول بان الاجزاء
الذي هو الثابتة للبيضة الخارجي موجودة حقيقته بوجوده ومختدة معه ذاتا

وجود الكمال والارادتي واقتضاه الحوائج اربى الا ان الشئ المحقق قدس سره انقابل
 بالتفارق بين التركيبين قابل بانقضاء الكلّي الطبيعي فيلزم على مذهبه كونه عاقل
 فبني القابل الكلام على مذهبه ثم ما ذكره من الجواب من عدم تعيين الطرفين
 بعيد فان الاستحالات اللازمة على سقوط الاجزاء الخارجية اذا كانت
 لازمة على سقوط الاجزاء الدنيوية مع عدم ما يدل على التخصيص في كلام
 المصنوع تقريره وليله بالتزام التخصيص من دون قرينه وضم مقدمات
 مطلوبة بطرئه فبما بعيدا عنه البعد فالحق اذن ما قلنا من عدم لزوم
 الاستحالات في الاجزاء الدنيوية بما هي ذنبية سواء كان التركيبان متلازمين
 ام لا كما قد فررنا هذا قرينة ملحجة الى التخصيص فانهم ثم قال في المحاشية نعم
 حمل الشئ على الشئ يستلزم حمل الجزء الذي عليه فيلزم منها حمل الشئ على نفسه حللا
 متفارقا كما ذكرنا في عروض الشئ نفسه المسخيل وهذا إشارة الى تقرير الدليل في
 الاجزاء الدنيوية لكن باعتبار الحمل لا باعتبار العروض بان يقال لو كان للوجود
 جزء فالوجود اما ان يحل على الجزء فيحل جزءه عليه ايضا حللا متعارفا لان محمول
 المحمول محمول فيلزم حمل الشئ على نفسه من دون تعابير بين الموضوع والمحمول
 لان الجزئية الدنيوية انضمت الى حمل الكل عليه المعصية لحمل الجزء لا حمل الجزئية
 الدنيوية كما قررنا عروض الشئ نفسه او يوجب حمل الشئ على نفسه بالحمل الواسع
 انما يجوز عند قيام مبداءه ونسب المبداء منها فاما ما ان لا يحل فلا يتفق للاجزاء
 الدنيوية اجزاء ذنبية والابرار عليه يمنع ان محمول المحمول مطلقا بل انما سلم
 في الذنابات فقط لبعض شبهات فاسد لانه انكار انما هو الشئ الاول

وهو مكابرة فاصححه ثم فيه كلام من وجهين الاول انه مفقوض بكل مركب
ذنبى انبأى الحل لان القدر الضرورى في الاجزاء الدنييه حل الكل وكذا
حل بعضها على بعض ولا يلزم فيه حل الشئ على نفسه وانما حل الكل على
احد طبائع الاجزاء كما في الطبعية فهو غير ضرورى ولا يلزم ان يكون كل
جزء ذنبى شئى كان صادقا على نفسه هذا والعلم الحق عند علام الغيوب
قوله وكذا الاستحالة في عدم تعدد الاجزاء الدنييه اه هذا ظاهر جدا فان الجزء
الذنبى متحد مع اخر مثله ومع الكل وانما وجوده لا يتقدم ليندعي
التغاير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث من اخذ الاجزاء الخارجيه
وبها المعنيه ما قال المصهره ان الدليل موقوف على تمايز الاجزاء الخارجيه
وهو ممنوع قال في المحاشيه اي على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد
بسطة انتهى يعني على تقدير الاستلزام الاجزاء الدنييه جزء خارجي باعتبار
تقدمه ضرورى في مرتبه ولا حاجه الى هذا التحمل فان الجزء الدنيى
لا توقف عليه ولا تقدم له فافهم **قوله** والوجود لكونه موجودا ذنبيا اه
ان الوجود يصديق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذنبيا فلما انصف الجزء
بالعدم المطلق يصديق عليه معدوم مطلق فتصدق على الوجود معدوم
مطلق فيلزم صدق النقيضين على شئ واحد فاندفع ما قبل اجمال ان
يصديق النقيضين على شئ لا ان يصديق احد النقيضين على الاخر
مثله بورد المصهره وبدفعه المحشيه به هذا النمط كما سنبطه ان شاء الله تعالى
لكن هذا النحو من التفسير لا يثبت من المتكلم الثاني بالوجود الدنيى ولو قال

الوجود لكونه مفسرًا من مثله صحيح موجود مطلق وبريد من لفظ الوجود اعم
من الكون نفسه او عينه او لثمن من قبل الكل فتأمل فيه **قوله** وان اريد بها
ما هو بالذات اه لغني ان التقدم بالذات للخروج ليس بحسب الوجود والا
لكان الجزء وجوده مقدمين بالذات وهذا التقدم ليس الا باعتبار
الجزئية فخير الوجود جزء ايضا فبريد الاخر اعم على المجموع وحينئذ حاصل
الجواب ان الجزئية وان كانت تعضي التقدم لكن التقدم مشروط
بالوجود فانه تقدم بالطبع لا ان الوجود جزء ايضا فان ما حسه يكون الشيء
مقدما لا يلزم ان يكون موضوعا بما يصف به الشيء المقدم وقد قيل الاخر
ان نقرأ السؤال بان التقدم على راي اقلينين باجعل السبب يكون
نفس ذات الجزء على ذات الكل ولا دخل فيه للوجود وان كان
تقدم وجود الجزء على وجود الكل فليس التقدم منها باعتبار الوجود و
لانجبه الجواب قبل الجزء تقدم اخر سوى ما بالطبع وهو غير مشروط بالوجود
الا ترى ان الاخرى الدينية ايضا متقدمة مع ان تقدمها ليس بحسب الوجود
وهذا هو التقدم الذي يشير اليه المصنف في المقصد الثالث من هذا الموضع
ولعل بعيد عن الصواب قال المصنف رحمه الله تعالى اما ان يصفى بالوجود
مع اه وفيه نظر لانه ان اريد بالقلبية والبعدينية والمعنية قلبيه وجود
الاخرى على نفس الوجود الكل وكذا مقابلاتها فتجاربها مع او بعد ولا
اسكانه قال الذي بحسبه للجزء تقدم وجوده على وجود الكل لا تقدم وجوده
على ذات الكل او تقدم ذات الجزء على ذات الكل وان اريد تقدم

الجزء بحسب

الجزء بحسب الوجود على وجود الكل وكذا مقابلتها فان اريد تقدم الصا
الجزء بالوجود المطلق من دون ان يخصص حصته فالمحقق بين
الانصاف الاجزاء بالوجود مع او بعد او قبل وبين الانصاف بالعدم
غير حاصر لحوار ان الانصاف الاجزاء ينبغي بينهما بل حصته الوجود وان
اريد تقدم الانصاف الجزء حصته من الوجود على انصاف الوجود
الكل حصته منه وكذا مقابلتها بخبار ان وجود الاجزاء تقدم على وجود
الكل ولا استحالة فيه فان غايته ما لم تقدم حصته الوجود العارض للجزء على
الخصه منه العارض لنفسه ولا استحالة فيه فتدبر ثم الدليل ان اجزى الوجود
الذي به الموجودية اعني الوجود الحقيقي لكان نيم ولا يرد عليه شيء الا
الايراد من مالمعني الاشتراك فنقول الوجود الحقيقي لو كان مركبا من
الاجزاء فلهذا الاجزاء يكون غير الوجود فيكون محتاجا في موجوديتها الى
الوجود فالاجزاء اما موجودة است وجوداتها اما متقدمة على وجود الكل
ادعاه او بعده والآخران باطلان بالضرورة ضرورة تقدم الجزء بالوجود
على الكل لانه علته وعلى الاول يلزم تقدم فرد من الوجود على نفسه لان
وجود الوجود نفسه لا فرد ليقوم له لان الاشياء تؤخذ بالوجود واما الوجود
فيوجب من غير حاجته الى الوجود الرايد عليه واما معدومات فيلزم
ان يتركب الوجود الحقيقي الذي هو موجود في العين على ما سبق بين
اشياء الله تعالى من الاشياء المحض فيكون الاشياء محضات فافهم
اي فيلزم حصول الشيء من الاشياء المحض آه فلا يرد ان حصول

المركب مما ليس بمركب لا استحالة فيه **قوله** والحق ان ما ذكره مقدمات خطابيه
 بل شعريه محضه **قوله** فان الكلام في بقى في اجزاء العقلي اذ يعني ان الكلام
 في اجزاء العقلي دون المقدار ولا شك في استحالة مساواة الاجزاء العقلي
 كما في الاجزاء الخارجيه وانما حصر الكلام بالاجزاء العقلي ولم يلزم اخراجه لان التقدير
 الذي يستحاره انما يجري فيه كما سطر لك في انشاء التقرير ان شاء الله تعالى
قوله فلا يمكن الجواب الاعلى القول بتعدد الوجود اذ يعني ان الاجزاء الوجود
 اذا كانت نفس مفهوم الوجود لزم مساواة الكل والجزء في المهيبة على تقدير
 ان يكون الوجود حقيقة واحدة مستمرة واما اذا كانت حقائق مختلفة فيجوز ان
 يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقة الوجود
 الكل فلا يلزم مساواة الاجزاء والكل في المهيبة وفيه نظر ظاهر لان المستدل
 ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود الذي هو الكل فيلزم مساواة
 الكل والجزء في المهيبة واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس
 الوجود الذي هو غير الكل فلا بد من امر زائد هو الوجود والا فلو جرد الى اخر
 الدليل وج لا يضرب الخالف الوجودات بالحقيقة فافهم **قوله** فاختاره قدس
 سره في الجواب اه انتم المحقق قدس سره حمل التزديد في الدليل على التزديد
 باعتبار الصدق فاجاب باختبار الاول وجعل ترتيبه مساواة الكل والجزء
 في المهيبة على الغلط باشتراك الاسم فانه خلط بين الصدق الاول والمعارف
 لكن الظاهر التزديد باعتبار العينية والله اعلم **قوله** فاجواب معنى باختبار
 الشق الاول اه هذا عجيب فان السند رتب على الشق الثاني انه لا بد من

امرا يدور الوجود فالمصورة اجاب باخباره وقال الامر الزايد المجموع
واما انه لا يمكن ان يخبر بهذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة التحل فشي
لا يضر المحجب لان المحجب انما منع لزوم الاستحالة النبي الزم المستدل
وان استدلال بهذا النمط فهو انفعال الى دليل اخر وهذا ظاهر جدا **قوله** ولا يدور
النقص بالسكنجيين اه هذا العجب فان حاصل النقص ان مقدمات
الدليل جارية في اجزاء السكنجيين مع خلف المدعى وجريان المقدمات
لان اجزاء السكنجيين ان صدق عليها السكنجيين يلزم مساواة الكل
والجزء في المنة والافلا يدور امرا يدور السكنجيين فلما يكون الترتيب
فيه وهذا لا يدفع كون الكلام في الاجزاء الذميه بل يداير في الدليل عموما
لعم لا يدور النقص لوقر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود
لزوم المساواة والازم ان لا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان استحالة
الشق الثاني ج لا يتالي في السكنجيين لكن هذا تقرير اخر لم يفضله المتأخر
فانهم **قوله** ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحته اه يعني بعد ثبوت
كون الوجود ذاتيا لما صدق عليه يمكن تقرير الدليل بالترديد باعتبار الصدق
بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا لها بل
تمام حقيقتها فيكون الكل ذاتيا لجزئيه بل عين حقيقته وان لم يصدق فلا يكون
الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية مما يجب صدق الكل
عليه واعترض عليه بعض الاعاظم من المحققين ان القدر الضروري ان
الوجود ذاتي حصصها لانه ذاتي لكل ما جعل محمولا له والاجزاء العقلية لما تحته

في الوجود مع الكل يصدر في عليها الكل كجسم الانحاء في الوجود ولا يلزم للصدق
الذائنية والمخترية كدني كلامه على ما حقق سابقا ان صدق الوجود على
معرضه مع صدق عارضا وعلى ما حقق في المرصد الثالث ان صدق الكل
على شئ صدق عارضا وصدق استغناء في لا توجه لهذا الايراد الا ان يمنع
المنى عليه كما فعل بعض اصحاب التدقيق وقال للنوع اذا كان عرضيا لا
جواب العقلية مع جملته عليها هو فلا يمنع حل العارض على المعارض مطلقا
لعموم البرهان في غير اجزاء العقلية من الامور الخارجة عنه وهذا بحسب الظاهر
تخصيص الكلية الفاعلية باستحالة حل الوجود على معروضاته حلا عرضيا
فالاولى ان يمنع تلك الكلية فانه لم يبين بعد دليل شاف ثم ان حصة
الكلية صادقة عليه قطعا مع انه معنى مصدري فصرح حل المنع المصدر
على معروضه حلا بالمعرض نسبة الوجود الى الاجزاء العقلية نسبة الحصة
الى الوجود في الذائنية فلما يجب صدق الكل على اجزائه العقلية كذا
بحسب صدق الحصة على الوجود داما قال في المرصد الثالث تسكلم
عليه ان شاء الله تعالى ثم من الاعاجيب ما قيل في هذا المقام ان ما ثبت
فيما قبل ان الوجود ذائي للمخصص لا ان كل ما صدق عليه الوجود ذائي له
كليف وصدق الوجود على الموجودات وليس بذائي لها والصدق بها
اعم من الصدق بالمواطاة والصدق بالاستغناء مجوز ان يكون صدق
الكلية الذي هو الوجود على اجزائه العقلية من القبيل الثاني فان قلت لا بد من
الصدق على اجزائه بالمواطاة فيلزم الذائنية قلت القدر الضروري مطلق

الحل فلا يلزم

الحل فلا يلزم الذاتية انتهى وهذا مما عصى العجب فان الاجزاء العقلية منحصرة
في احسن والفضل الذين هما من اقسام المقول بقول علي كما بين في مختصر
المنطق فضلا عن المطولات ثم ان عقليته يلزم صدقه عليها موافاة وخصو
اباء المعاني بالمصدرية للحمل الموافاة في يدل علي ان لا اتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية
لها فندبر نعم في هذا اشكال فانه قد مر ان الاشارة الي ان الذي يجب الاجزاء
العقلية صدق بعضها علي بعض وصدق الكل بالصدق الذي تعرف في المحصور
وان وجب صدق الاجزاء علي الكل بالصدق الاعم فنقول النزدي ان كان
في الصدق الذي تعرف في المحصورات فحصل النزدي ان اجزاء الوجود
ليصدق علي افرادة او لا يصدق في مختار الشئ الاول ونقول لا استحالة
في ذاتية الوجود لا افراد الاجزاء العقلية فان افرادها هي افراد الوجود
وان كان النزدي في الصدق مطلقا ورد بان الوجود يصدق علي طابع
الاجزاء العقلية او لا يصدق في مختار الشئ الثاني ونقول لا يصدق علي
طابع الاجزاء العقلية بان مبا قضيه طبيعي فان كون الشئ جزءا عقليا
لا يقتضي ان يكون طبيعه فردا للكل وصدق الكل عليه الا ترى ان طبيعه
الحيوان نسبت فردا للانسان وكذا طبيعه الجوهر ولو حسب في الكل
علي طابع الاجزاء وجب كون الاجزاء العقلية مطلقا من الكمليات
التي تحمل علي انفسها ثم ان هذا القبل والقال انما هو علي تقدير اجزاء
الدليل في الوجود والمصدر في فعل هذا قليل الجدوي فان باطعسي
ان يكون ضرورية واللائق ان يدعي باطنة الوجود الذي به موجوده

الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتفصيل المشهور بعد نبيه علي
 الاشتراك نتم على الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجود
 الاشياء ان كان مركبا من اجزاء خارجية او ذنبية هي انفس الوجود الحقيقي
 فبلازم مسادة الكل والجزء في المنة واليس وجود اعلم يكن تلك
 الاجزاء مناطا للموجود نية بانفسها لان حقائقها غير الحقيقة التي بها الموجود نية
 ومناط الموجود نية فلا بد من بينها من امر رايد يكون معاير الكل جزء جزو
 لمجموع الاجزاء يكون ذلك الامر رايد هو الوجود لان ما ليس في حد ذاته
 مصداقا للموجود نية يكون محتاجا في موجود نية الي امر هو مصداق لها ليف
 يكون من اجتماعه مع مثله مصداقا للموجود نية بنفس فاذا قدم لازم ان يكون
 هناك امر رايد يكون وجودا حقيقيا فيكون الاجزاء خارجية عنه فلم يبق التركيب
 في الوجود وهذا الدليل يبطل الاجزاء العقلية والخارجية لكنه او ثانياه موقوف
 على اشتراك الوجود فانه على تقدير مخالفة الوجودات يجوز ان يكون
 اجزاء الوجود وجودات هي بنفس ذواتها مصداق الموجود نية ايضا كما
 ان الكل كذلك فلا يلزم تساوي حقيقة الكل والجزء ولا الاجزاء في صورته
 مصداقا للموجود نية الي امر رايد اذ لا يلزم ان يصير السبب مصداقا للموجود نية
 بالتضام مثله اليه مصداقا له فافهم **قوله** الثاني الاجزاء مع الية الوجودانية
 اه اعلم ان التركيب سمان قسم له وحدة طبيعية بها يصير حقيقة وحدانية كالمركب
 من المادة والصوره المحاذين للجنس والفضل وحسب الشا واليه تعالى
 حقيقة وحقيق كفته وحدة مع ماله وما عليه وقسم اخر له وحدة بالاتحاد فقط وهذا التركيب

ليس له وجود غير وجودات الأجزاء على ما يحكم به الوجودان الصحيح وان زعم البعض خلاف
ذلك لكن مع نحو تعابر فالأجزاء من حيث إنها واحدة بالاجتماع مركب ومن حيث
أنفسها أجزاء وكذا وجودات الأجزاء من حيث الوحدة وجود المركب نفسها
وجودات الأجزاء وليست هذه الوحدة اللحاط فقط بل في الملحوظ وحدة
سببها يتعلق به اللحاط الواحد كما يحكم به الحدس الصحيح كيف هذا المركب واحد
وجد الملاحظون أم لا وما قبل أن أرادوا إثباته الملاحظ الواحد مع كونه بعيد
الاستلزام أن يكون المركب عبارة عن الأجزاء مع الملاحظة والائتفات
وأن أرادوا أمرا آخر فهو في خبر الحفا بل المجموع هو الأجزاء الملاحظة بلحاظ واحد
متدفع لظهور اندفاعه بما قررنا **قوله** لال معنى الأول نفس الأجزاء أي يعني أن
المعنى الأول نفس الأجزاء وليس أمرا زائدا عليها فلا يكون حقيقته واحدة و
من البين أن المجموع المركب له حقيقته واحدة على وجود واحد كما لا يخفى
فلا يكون المراد معنى أول والمعنى الثاني أجزاء غير منحصرة لأن الهبة الوحدة
التي على هذا التقدير مجموع الأجزاء الأخر وهذه الهبة كثيرة لا بد لها من وحدة
وهي وحدة الهبة وهي الوجود داخله متحقق بمجموع آخر وهكذا يصح إرادة
هذا المعنى فتعين الثالث فافهم **قوله** ثم النظر الدقيق بحكم بأنها مستلزم
له قبل عليه أولا الوحدة والكثرة متناقضتان فلا يستلزم أحدهما الآخر
هذا الكلام ساقط فإن الوحدة بالاجتماع لا ينافي الكثرة الأجزائية وهذا ضروري
وثانيا الهبة الاجتماعية عرض والعرض الواحد لا يقوم بالكثرة فلا يصح قول
المحقق في العدد والوحدات من حيث إنها معروضة للهية وانت لا بد من

عليك ان هذا اول المنقوض فان هذا المقابل قد اعترف بان الاجزاء المتحددة
مركبة ونفس الاجزاء كثيرة فهذا اللعاط الواحد ان نعلق بالكثير يلزم كون الانقسام
واحد مع تعدد الخلفات اليه وهو في قوة قيام العرض الواحد الكثير في الاستحالة
وان نعلق بها بما انها واحدة ومعرضة للثبوت الواحدانية فالوحدة والثنائية
عرض قام بالكثرة وتاميا مخلول بان الوحدة الغير الناقية بالكثرة عارضة
بمعنى ان الكثرة مصداق لهذه الوحدة وثباته اجتماع الاجزاء وهذا الاجتماع
يصير ثبات الانسراج اليه كانهما صفة حاصلة بالمصدر الذي هو الاجتماع ولا استحال
في عروض وصف واحد للمجموع من دون عروضها الاجزاء كالمجموعة والكثرة
وتوحيها وتعلمه لا شك فيه الا من موقف القرينة وثباتها لو كان العدد عبارة
عن الكثرة من حيث انها معرضة للثبوت ان كانت داخلية في حقيقة العدد يلزم
خلاف الفرض والا يلزم المجمولته الذاتية لان عدديتها الاجزاء التي هي العدد
صارت مرتبته يدي الشروط وقد كان رجل من اطلاب العلم بعد اجتماع هذه الشيعة
عن المقابل عرضيا عن الجامع بين المنقول والمفعول البازغ في الفروع والاصول
ودا الجهاد الاكبر الى استاذي قد سره فاذا في اجواب ان الية لم يمت
نظرها العدديتها العدد والكون اليه ثبوت بل الوحدة بعد اجتماعها وعرض
نوع وحدة لها صارت حقيقة عدديتها لان الكثير بما هو كثير ليس موجودا واحدا
فلا يكون حقيقة ولا ذاتا فلا بد بها من نوع وجوده هذا الحكم عام في كل مركبة لا يكون
حقيقة محصلة من دون عروض نوع وحدة طبيعته كانت او اعتيادية فافهم نعم
في العدد اشكالان فقدما **قوله** لان حقيقة العدد ادهني ان الكثرة لا تجلو عن

عرض عدد من حقيقته وحدانية مولفه من وحدات بما هي معروفة للوحدة فلا بد في
المعدود انهم من نوع وحدة لان العارض الواحد لا يعرض للشيء بما هو كثير ولا يعل
الشيء للوحدة والاجتماع عنه ضروري لا يحتاج الى هذا البيان **قوله** وفي الدار
لا يلزم شيء معها لانه يمكن فيها اختيار الشئ الثاني فلا وجه لعرض جزء الدار
لنفسه ولا اجتماع النقيضين وانما يلزم في خصوص الوجود لاستلزام انفاء
الجزء انفاء الكل ولا يلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل وهو
ظاهر ولم يرد ان في الدار بعد اختيار الشئ الاول لا يلزم عرض الشئ
نفسه كما توهم **قوله** بل هذا اللفظ ليس بمجال له لعل الشئ المحقق قدس سره اراد
بالحمل الحمل المعبر في المحصورات ولا شك في استحالة حمل النقص بهذا الحمل
والا يلزم اجتماعهما في الاخر **قوله** حمل الوجود عند الشيخ الاشعري انه يعني ان
اريد بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود حمل ادبي عند الشيخ قدس سره وان
اريد الوجود المصدري فحملة حمل متعارف وان في عنده بمعنى ان مصداق
الحمل نفس الذات كما سمى كحقيقته ان شاء الله تعالى **قوله** فيه ان محال
انه قد عرفت ماله وما عليه في المقدمة **قوله** وحاصله ان الدليل مبني اه ما كان
يفهم من ظاهر كلام الشئ المحقق قدس سره ان هذا الجواب مبني على ما هو المشهور
من ان الحد لا يكون الا من الاجزاء الذهنية وهذا هوهم وفرر هذا الكلام
بحيث لانهم الرود على المشهور وغير المشهور فان الاجزاء الذهنية اجزاء
وحدانية الشيء سواء كانت منخضة فيها كما هو المشهور او لا كما نقل عن الشيخ
في الحكم المشرفة فلا بد من تمام الدليل على اثبات انما نير بنياحي

نقال انها قبل او بعد هو في غير الخفاء بل البطلان فتأمل اعلم ان الحد في المشهور
 يحضر في المركب من اجنس والفضل وجوز والبعض بالاجزاء الخارجية ايضا
 ولقلة المحقق الدواني به عن الشيخ والمخبر به ان عليه بان النفاذ بين الحد
 المحدود ضروري والصورة الحاصلة من الاجزاء الخارجية اذا حصلت في العقل
 واصبحت يكون عين المركب فلا تغاير فاطلاق الحد عليه على سبيل المسامحة
 والمحقق فيه انه ان قيل بحصول المحدود بعد حصول الحد فلا بد من محدود موجود
 متاخر لوجود الاجزاء فالتمديد بالاجزاء الخارجية انما يكون اذا حصل المركب
 المحمل لوجود متاخر وهذا المحمل لا يحصل ويقوم من الاجزاء الخارجية اذا لا
 يتأخر فلا يكون مجموع الاجزاء الخارجية محدودا بل ان جز حصول المحمل المتوجب
 بالتأخر ذلك الاجزاء المأخوذة لا بشرط شيء يصح الحد بها واما اذا قبل بعدم
 حصول المحدود بعد الحد بل يكون الملاحظة فقطع انما يصح بالاصح انه
 للملاحظة وهذه الاجزاء لا يصلح ان بعدم صحة حملها على المحدود الذي هو المحمل
 فتأمل **قوله** وقد بينا كسابقا اهـ اشارة الى ان اجواب من قبل
 المصورة ان ليس امرا وفي الدليل الاجزاء الخارجية بل اجزائية كوا
 بجديها اولادها وبطل الاجزاء الخارجية لطل القيمة ايضا بحكم التلازم
 بين الترتيبين فبطل الاجزاء الخارجية بهذا الوجه **قوله** حتى يكون مع اجواب
 الاول جوابا واحداه يعني ان الاجواب الاول انما يجري الاجزاء العقلية
 لان منع التمايز انما هو في اجنس والفضل والثاني اذا كان مخصوصا بالاجزاء
 والخارجية يكون الاول مخصوصا بصورة ويكون كلاهما جوابا واحدا راجعا

الى التزويد بأنه ان اريد الاجزاء العقلية فصنع التلازم وان اريد الاجزاء
الخارجية فمختار الشق الثاني فالبرهان قبل ان حاصل اجواب الاول
منع التماسه وحاصل الثاني اختيار الشق الثاني بعد التسليم فلا يكون ابلا
الى التزويد وهذا المورد صرح بان المراد بالانصاف المشتمل الحمل المواظفي
ولكن ان نقول بحجب زعم ان المنفى الترتيب من الاجزاء اجدت
اراد بالانصاف الحمل بالاستشفاق بدليل انه قال اما بالوجود او بالعدم
فالمحجب اجاب اولاً بان هذا موقوف على تمايز الاجزاء الحديثة ومنوع
وثانياً باننا سلمنا التمايز كما سلم المسجلات لكن نقول الاجزاء نصفه
بالعدم ولا يلزم الامع ومثله اجزاء الوجود والامر كذلك لان الوجود م
فاجزاءه ايضا معدومة وح لا يصير الجوابان جواباً واحداً **فانه** فمحجب حمل
لنقضها بالحمل الاول او اراد به سلب الحمل الاول فان سلب
الحمل نقال له الحمل الاخر في الاصطلاح كما يقال الايجاب وان لم يطلق
بحسب اللغة صرح به القطب الرازي والشام المحقق قدس سرهما
فلا بد وان لا يلزم من انفاء حمل شيء بالحمل الاول حمل لنقضه بالحمل الاول
لان عدم غنائه شيء لا يستلزم غنائه لنقضه **فانه** فالتزويد في الدليل
اه هذا بعيد غايبه البعد وبالي عنه الفاظ الدليل غايبه الاباء الحق في
تفسير كلام الشام المحقق قدس سره ما قدماه سابقاً فان الاجزاء العقلية
لا يجب ان يحل عليه الكل اشتقاقاً حتى لا يصح حمل لنقضه الاشتفاقي
الذي هو العدم وان اريد حمل النقيض مواظاة لا يلزم ان يراد بالحمل

الاول لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المعنوي في المحصور
 ولا يجب حمل الكل على طبائع الاجزاء العقلية في مجز ان يكون لقبض الوجود
 على طبائع الاجزاء والافساد فيه وفي الاجزى لظهور التامل **ف** انت
 تعلم ان في التعريفات تصور او احداة قال الشيخ بعد معنى اتحاد
 اجنس والفصل والنوع والجنس والفصل في الحد ان من حيث
 ان كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد
 يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال
 للحد الحيوان انه جسم ولا انه ذوات ولا بالعكس واما من حيث ^{الاحصاء} ان
 والفصول طبائع بمعنى طبيعية علي ما علمت فانها يحمل على المحدود
 بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعية واحدة مثلا انك اذا قلت
 حيوان ناطق يحصل من ذلك معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي
 ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد
 لم يكن هناك كثرة في الذهن لذلك اذا نظرت الى الحد فاذا وجدت
 مؤلفا من عدة هذه المعاني واغبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار
 المذكور معنى في نفسه وغير الاخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان
 عشت في الحد معنى القايم في النفس بالاغنيار الاول وهو الشئ
 الواحد الذي ذلك الحيوان هو الناطق كما ان الحد بعينه هو المحدود ^{المعقول}
 وان عشت بالحد معنى القايم في النفس بالاغنيار الثاني المفضل لم يكن
 الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان شيا مودا اليه كاسماء ثم الا

الاغنيار الذي

الاختيار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان
جزءين من الحد بل محمولين عليه بانه هو الا انها شيان من خصفة متغايران متغايران
للمجموع لكنه يعني به في مثالنا الشيء الذي بعينه الحيوان الذي حيوانه متكاملة
منحصلة بالناطق والذي يوجب كون الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل
محمولين على الحد بل حزان منه فلذلك ليس الحد الجنس ولا الجنس ثبوت ولا الفصل
واحد منها واذا كان معني الحيوان موافقا مع الناطق هو معني الحيوان غير موافق
ولا يفهم من معني مجموع حيوان وناطق لان المجموع من شئين هو غير جابل ثالث لان كلوا
سواء جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء انتهى واذا نامت هذا
الكلام علمت ان المحدود هو المحل الذي حصل من اتحاد الجنس والفصل وهو
مخضف في الدين بعد حصول الحد المفصل وهذا مذمب الجمهور وخالف فيه
المخبره وقال التعريفات لقصور واحد للحد والرسم لكن يجعل هذا المقصور
مراعاة لملاحظة المحدود او المرسوم ويلزم عليه ان لا ينتهي حركة تانيه على
المطلوب بل لا يوجد انتقال ثان الى المطلوب اصلا فلا يوجد الفرق بين
المرتبين في انتساب التصورات وايضا يلزم ان لا يلتب نظري من
نظري كما مرت الاشارة اليه لفضل اذا اردنا مخضف نظري بحد نظري
فلا بد للحد النظري من كاسب ولكن حد اتحاد الحد ان جعل مراعاة للمحدود وقد
نفى الاول وان جعل حد الحد فهو غير حاصل وبالا حصول له لا يكون مراوده و
بعبارة اخرى ان هذا الحد لكونه مراوده لا بد من حصول بالذات والالنفات
البيبا بالعرض وتكون مرنا ايضا في هذه الملاحظة لكونه نظريا حاصله لنفسه

لا بد من الالتفات اليه بالذات وعدم حصوله كما هو رايه فيكون حاصله بالذات
وبالعرض وملتقنا اليه بالذات وبالعرض والضم يلزم ان يكون المقصود بالنظر
الالتفات الذي هو فعل من افعال النفس لا العلم ومن البين ان المقصود
بالكتب العلم والضم يلزم كما قبل ان يتعلق الالتفات بالمعنى لان المعنى
غير حاصل في الذهن عنده وقد يكون معدوما في الخارج ولك ان تناقش فيه
بان الحد والرسم في الذهن حاصل بما انه متحد مع المحدود او المرسوم والام
مراة للملاحظة فوجود الحد والرسم وجود للمحدود او المرسوم وهذا النوع من
الوجود كاف لتعلق اللحاظ فتأمل فيه فاذن قد بان لك ان الكتب في النصور
لا تخفى الا بان يحصل المكتب كافي النصور في كافيها اليه الشج و
الجمهور ثم المقام مقام تجزئه الاذكياء الاعدام فلا بأس ان تفضل الكلام
فاعلم ان المعروف فسمان حد ورسم اما الحد فالفرق بينه وبين المحدود
اما بالملاحظة بان يكون الحد الامور المتعددة المحبوسة بالمحاطات متعدده
والحد وذلك الامور المحبوسة بالمحاطة واحده مع عدم تصور وحدة اللحاظ
مع تعدد المحبوسة ليس المحدود متغاير الحد فعلمه علمه في لا يتصور في النصور
وليفر شبهه الامام رحمه الله تعالى مفروءا ما بان الحد المتعدد في محاسن
متعدده والمحد وذلك الامور معدودة للوحدة الاجتماعية في تصور وحدة
اللحاظ فمن جهة الوحدة لكن حصول الحد بعينه حصول المحدود في السد باب
الكتب والالتفات في النصور ان عدم حصول شيء متغاير للحد يكون الحد
كاسباله واستقر الشك الا ما مي والتعجب كل التعجب من المفروءة بعد اعترافه بحجبان

الركب والاكثاف دعم في الموقف الاول ان الاجزاء الخارجية كما ان
مقومات للمركب في الخارج يحصل المركب من اجتماعها بحيث يكون
الاجزاء بعد اجتماعها نفس حقيقة المركب كذلك في الذين الاجزاء الالهية
مقومات للمحدود في الذين فاذا انبرت تلك الاجزاء في الذين في
المحدود فنصورات الاجزاء مفصلة حدود مرتبة معروضة للوحدة المحدود وتعتبر
الش المحقق قدس سره وبها شيء عجيب فان الحد على هذا التقدير عين المحدود
علمه وجهه حيله فاي شيء يكون كاشيا معلوما واي شيء يكون مكنيا مجهولا
فالطريقين الاتصاف وان ما افاداه رجبها الله تعالى غير مفهوم لا لواننا
القاصرة واما بان الحد امور متعددة حاصله بحصولات والمحدود واحد مغاير له
فصل من اتحاد اجزاء الحد وذلك الحد بعينه الحبس بعينه الفصل كما انه عليه الشئ
وعلى هذا الامر الاكثاف بظاهر خارج يمكن ان يحصل الحبس في الذين بان حيلة الذين
موجود منفردا بينهما من حيث تعلقه ثم يفهم اليه من حيث تحصيله فحصل مجموع مركب
من الحبس والفصل في الذين هو الحد ثم بعد لحاظ ايهام الحبس في نفسه وتحصيله
لفصل الامز الواحد المحصل ذلك الواحد بعينه الحبس بعينه الفصل فالحد على كاشية
والمحدود معلوم مكني وكل ايهام موجود ان بوجود مغاير زائد فديان لك ان
التحد بد بطريق الكسب من فروع ثبوت التركيب الاتحاد يبين الحبس والفصل
وعلى هذا فالعلم الحاصل بعد النظر علم بكنية الشئ فان مبدء الاكثاف على
هذا التقدير الصورة الاجمالية من دون ان يصير مرادوة وظهر ايضا ان العلم بكنية
الشئ محض بالبداهات وظهر ايضا انه ليس التحديد علما بالكنية بان يصير الحد

مرادة الذي الله نعم ان جوز حصول المحدث في غير صورته الانساب منسكاً عن حصول
المحدود بان لم يلاحظ ايهام احسن وتخصيص الفضل بل مقصور مقبول ما يتم بحيل
مرادة لملا حظ ما بها احسن وفضل له يكون هذا النوع من العلم اشبه بالوجه
الذاتي وحين ما علمت ان قرنا طر ك ان دفاع ما قبل ان قبل بوضع الالفاظ للصورة
الذاتية يقال معنى الان ان هو المحل لم يكن حاصله عند حصول المفصل واما اذا
كانت موضوعه للنسبة من حيث هو كما ذهب اليه المحقق الدواني والمحققين رجبها
الله تعالى وغيرهما من الاعلام فلا مقصور هناك اجمال وتفصيل فان الاجمال
والتفصيل ليس الا في الصور فما الوجه للقول بان معنى الان ان غير حاصل
حين حصول التفصيل واما تحصيل عند حصول المحل وقد ثبت اتحاد المعنى
من كل وجه بين الحد التام والمحدود وودون فرق بجزئية البنية الصورية من
المحدود والمحدود لم يبن الاتحاد الذاتي بينهما ثم قال هذا القابل فوق هذا
كلام اخر برآئه لا عرض لاصحاب العلوم الفلسفة عن الالفاظ وادعها
بل الكلام في الموجودات النفس الامرنية سواء وضع الالفاظ بارايها اولاً فانه
الانسانية وغيره التي ليست بدنية عند فهم مع قطع النظر عن الالفاظ فان تصور
ليحصلها بالحد التام وما الفرق بين الكسب والكتب اذ لا مساع الاجمال
فيها باعتبار نفسها وعملها وان جاء في الاجمال والتفصيل لكن نسبتها اليها اذ
فما الوجه للقول بحصولها بالاجمال وعدم حصولها بالتفصيل فاذا فرض حصول نسبتها
ولو خطأ معانها في شيء بقي حتى يحصل نسبتها ويجعل امرأه له وعند هذا حق ان يقال
اطف المصباح فقد طلع الصباح انتهى وتفصيل الدفع ان هذا القابل حسب الفرق بالاجمال

والنفصيل بسبب الان في العلم والمعلوم في الحد والمحدد واحد وليس الامر كما زعم من المعلوم
في الحد الاخرى مفصلة والمعدوم المحدود والامر الواحد يحصل من الاتحاد بما ذكرنا
وجوده في ذلك الواحد بعينه الحبس بعينه الفضل كما يشهد به كلام الشيخ
فقد الامر الواحد كما انه واحد في نفسه كذلك علمه بالصورة الواحدة الاجابة
والحد كما انه معلومات متعددة لذلك علمه صور متعددة وليس الاتحاد بين احد
والمحدد من كل وجه وقوله قد ثبت اتحاد المعنى بين الحد العام والمحدد سواء
سبح ترادفام لا غلط بل بين معنى الحد والمحدد وتغاير بالوجه الذي انشئت
وبين في موضعه كما يشهد به كلام الشيخ ولهذا لم يعد الحد انعام والمحدد من
المترادين في الصحيح وليس هذا اصطلاحاً محضاً بل لتغاير في المعنى ثابت
هذا كله في الحد من القبل والقال واما الرسم فالامر فيه اصعب لانه اما ان
يحصل نفس المرسوم بعد حصول الرسم كما يحصل في الحد نفس المحدود او يحصل
امر محتمل متوجه حاصل من اتحاد التوارض المأخوذة في الرسم ويكون مرادة ^{حظ} لملأ
المرسوم او لا يحصل شئ انما يتوجه الى المرسوم ويلاحظ بالرسم بجدة مرادة ملاحظة
والثالث باطل لما عرفت من وجوب التاوي الى الجمل وكذا الثاني لانه لا يصير الحركة
لغوا وتطويل المتن فنه من غير طائل فان الرسم المحل والمفضل كلاهما من غوارض
المرسوم وطال وقوعهما مرادة لملاحظة المرسوم ومنه وان في التميز فواجه ان
يجعل محل الرسم مرادة دون المفضل واي ادوية فيه ووجه واما الشق الاول فيلزم
منه ان يتكلف المرسوم نفسه فيكون علماً بكنية حاصله من الرسم هذا وان كان
محتملاً كما قال المصنف يجوز ان يكون من الخواص بالصورة موجب لتصور المرسوم

لكل نفس بكل في جميع المراتب بل احتمال محض لم يدر بحقيقة وان يحقق كان اقل القليل
فقد احتل امر الالف في التصور فافهم واعلم ان هذا الاختلال انما نشأ
بالقول بان العلم نفس الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم واما اذا قيل بان
الاجلانية المغايرة للمعلوم علم سواء كان القول بالوجود الذي ينبغي حقا وباطلا كما سبقت
عليه في محجث الوجود الذي انشاؤه الله تعالى وعليه ما نحنا الحاضر بدينه الكرام
قدس سرارهم فنسبهم امر التعريفات لان تلك الحالة لتصور او تصديقي وبما نوعا
من العلم والتصور منه ما هو قوي وهو الحالة التي بها يتكيف كنه المعلوم ويصغى
وهو الحالة التي بها يتكيف المعلوم انك فاصغى بحيث تنمير عايداه فاذ ارا
محصل كنه شي ونظرا محصل حالتان يتكيف لكل منهما الجنس والفضل ثم محصل
بعد ذلك حالة بها يتكيف المحدود وهو اما المحل الحاصل من توحيد الجنس
والفضل واما امر ربهما معروض لوحدة اجتماعيه او محصل حالاتها يتكيف
العوارض فبعد الذين لقبول حالة اخرى بها يتكيف معروضها انك فانا
ما قضا بحيث تنمير عايداه واما حصول حالة بها يتكيف كنه المرسوم فامر
محتمل لم يفر من ان علي امتناعه فنقل **ف** فالتصور الثاني ان حصل اذ فيه
ان بدنيه الكاسب لا يوجب بدنيه الكلب فبدنيه الخاصة لا يوجب
بدنيه التصور الاول ولو كان كذلك لما صح كسب نظري من بدنيه علي
انه لو تم بلغ قوله لان به في التعريفات تصور او احدا ونفري كلامه انه اذا
فرض تصور كنه الشئ بعد حصول تصور الخاصة فقد اجتمع تصوران احدهما
تصور كنه الشئ والاخر تصور خاصة وليس احدهما مراعاة الاخر فيكون تصور

الآن من دون نظريان طرقي النظران يجعل المعرفة بالمعروف بالفتح و
لست الخاصة منها مراعاة اصلا فالنصور الثاني اي تصور الخاصة ان
يكان بالنظر لهذا التصور لا التصور الآن وان لم يكن بالنظر فلا النظر منها اصلا فلهذا
المفروض لو لم يكن البديهي لكن كان يكفي انه اذا لم يكن الخاصة مراعاة سائر تصور
يذهب وانت لا يذهب عليك ان حقيقة النظر الحركي ان حركته من المطلق
الى المبادي او من المبادي اليه ومناط النظرية اليها او على الحركة الاولى
او الثانية فاذا فرض ان الخواص حصلت بالحركة ثم ريت وحصل باعداد
الآن فلا شك ان هذا الآن قد حصل بالحركتين فقد دخل في حد النظر بل
رب فالمتحسنة ان زعم ان معنى النظر ليس بذائل جعل احاصل مراعاة
فلا كلام معه فان كلامنا انما كان في النظر بل بالمعنى المذكور والبديهي الذي
يقابله وان زعم ان جعل المراة لازم للمعنى المذكور فتصور الآن بعد تصور
الخاصة بهذا الوجه اذا فرض فلا ينعج عدم المراتبة شيئا بل يكون هذا مادة
النقص على جعل المراتبة لازمة للفكر بمعنى الحركتين بل الذي ينعج بيان
احتمالات وقوع الصورة المذكورة ان طفر والا فلا ينعج وبذا طاهر واعلم ان مرادنا
بالحركة منها اعم مما كان على سبيل الحقيقة او على سبيل المشابهة وقد بينا نحن في
كتب المنطق ان الفكر ليس حركته على سبيل الحقيقة **او** اي شيئا اذهني
تسمية المصادرة ابراد مقدمته مساوية للمدعي في الجهالة والخطأ فمن
لا يسلم المدعي لا يسلم هذه المقدمته فاندفع ما قيل لامصادرة ولا شيئا
فان اعرف فيه الوجود مكرورة في الاذنان العامة لان الكلام في الوجود ^{المصدر}

فيسند بالاعرفية على البدئية لانه كما ان الاعرفية مركزية لذلك البدئية
مركزية ومن تنازع في البدئية تنازع في الاعرفية وفيه انه اذا قام الدليل
اه يعني ان المسند قد دل على الاعرفية بالدليل واذا دل على الحقي
مثل المدعي بالدليل فلا بأس في اخذنا في الدليل فالاولي ان يلتقي بالبطر
في الدليل وانما قال فالاولي لانه لا منع في المناقشة على مقدمته فوطئة للمنا
في دليلها فتأمل قال المصنوع قلنا معنى على الموجب بالذات حتى تحت
القبض عنه اه تعال ان نقول لا نقول المسند بالموجب بالذات بل
نقول المقصيص جواز فادرسية وجوده الي جميع الكمالات على السواء
فاجاد البعض بالاختيار في وقت والاخر في وقت اخر ولذا ايجاد البعض
في محل والبعض في محل اخر ترجيح بالمرج واجاد بلا حكمة فلا بد من امر محب عنه
الارادة والافادة وذلك هو الشرط وارتفاع الموانع واستعداد النفوس
والجواب ان المصنوع اراد بالموجب ما يجب عنه الافاضة ومنع وتختلف
وتحق لا نقول به الا ان من ضرب من يفرق بين ترجيح المختار واحد المتأدي
الرجحان بنفسه من غير موجب فالمريد عند الفعل بالثبات لا يتوقف فعله
وارادته على شروطه فتأمل فيه وارلقب كلاما مستوفيا في محله **قوله**
وذلك لان علم العالم واطخاص مع شرائطها اه يعني ان قلة المختلف
انما يقبض ان علم العام مع الشرائط اكثر من علمه بدونها وكذا اعدم علم
العام مع عدم الشرائط اكثر من عدم علمه معها وكذا في اخاص لكن لا يلزم
منه اكثرية علم العام من علم اخاص لجواز ان لا يكون لهما شرائط وعلى تقدير

كونا فنحوز ان يكون علم اخاص بدون الشروط اكثر من علم العام بدون فيكون
علم العام بدون الشروط مثلامرة وعلم اخاص بدون الشروط عشرين
وان كان اقل من علم معها كان يكون ثلثين وان يكون عدم علم العام
مع الشروط اكثر من عدم علم الاخص معها كان يكون مرة وذلك عشرين وان
يكون وجود شرائط الاعم ثمانية مرة ووجود شرائط اخاص تسعين فيكون علم
اخاص ثمانية مرة ونسبة مرة وعلم العام واحد او ثمانية مرة وكذا اذا اريد
بالشروط اللوازم اه لما كان قبل ان يمنع كون شروط العام لبعض شروط
اخاص انما يتوجه لو كان الشرط على معناه اما اذا اريد به اللازم فلا يكفي
للسندل وبيان الاعتراف لانه لما كان لوازم الاعم لبعض لوازم الاخص
فوجود علم الاعم مع اللوازم اكثر من وجود علم الاخص معها ولا يوجد ان بدون
اللوازم فالمخبر به رد عليه بان هذا غير واجب فانه انما ينهم اذا كان الاعم
لازما الاخص حتى يكون لوازم الاعم لوازم الاخص وهو في جبر المنع واقبل
ان الكلام في الاعم المطلق لا الاعم من وجه ولو لم يكن الاعم لازما صار اعم
مطلقا ففاسد لان مادة التخلف في الاعم من وجه هو ان يوجد احدهما ولم
يوجد الاخر بمعنى ان يكون تلك المادة ما يصدق عليه احدهما ولم يصدق عليه
الاخر واجبا حتى يكون هو فردا للاحدهما دون الاخر وكذا في مادة التخلف في اجبا
الاخر والذي يجب الاعم المطلق ان يصدق الاعم على كل افراد الاخص بالفعل
حتى ينافي العموم المطلق عدم اللزوم كيف ولو كان الامر كما حسب القابل يجب ان
لا ينفيد من المحول الاعم والموضوع الاخص الاضحية دائمة مع انهم صرحوا بخلاف

ذلك فافهم **قوله** هذا اذا شرطه لعل مراد الشئ المحقق قدس سره بالجزء والجزء الاول
 وبالكذا الكثرة التفصيلي وح لا يرد عليه ما ذكر **قوله** انت تعلم ان الكلام في الوجود
 المطلق انه قد اخرج عن علم المخاطب ما يفعله نقصه من قبل فانه قد مر من قبل ان مراد
 قابل الكسبه الوجود الحقيقي اذا كان كذلك فالوجود اما مشترك عارض للمباني
 او انفسها فلا يرد ان قول الشئ المحقق قدس سره من قبل ان البدئية منفردة
 على الاشتراك بدل على ان النظرية مترتبة عليه لان المحيية قد جعل النزاع
 لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبدئية وحكم بالنظرية واحدا فلم يكن المتيان
 عليه واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لاجب اننا ونسب قول الخصمين
 واحدا وقد مر ان الشئ المحقق قدس سره بانه على تقدير عدم الاشتراك
 يصح دعوى النظرية بناء على ان ليس كنه شي من المباني بدبيها ولا يخفى
 ان كثر من المباني ليقفل بالوجود العرضية لما كان يرد على الشئ المحقق
 قدس سره ان كل وجه كنه شي ولما كان جميع الالاته نظرية فجميع الوجود الفهم
 نظرية واجيب بان المراد بالمباني المباني الوجودية في الخارج فلا
 يلزم من نظرية النظرية الوجود فاما اعتبارات غير المحيية لا يرد من
 ان بعض المباني الوجودية بدئية لانه لا شك ان المباني يعرف
 بالوجود الوجودية في الخارج كما يعرف الجسم بالمنصف بالسوا فبذو الوجود
 معلومة بالكثرة الذي هو محض بالبدبيات ولو لم تكن معلومة بالمتباني بل بالكثرة
 او بالوجه بان لمقتضى البيا يجعل الالاتها مراة للاخط ففقد علمها بالمباني
 ان لم يحصل الوجود بل الالاتها فلما مراة لها فبذو الالاتها اما مراة للمباني

التفت بها إلى الوجه المفروضة ثم المراة للوجه التي هي مراة للمهيئات فيكون
الوجه مراة ومرى في ملاحظة واحدة فيكون حاصل وغير حاصل فيكون ملاحظة وغير
ملاحظة فانه قد يقع ما قبل يجوز ان يتصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالذات
مقصودا بالعرض في قصد واحد لان القصد منها متعدد فانه اذا عرف السواد
بالوجه قصد معرفته السواد ثم قصد به معرفة الجسم فيها قصد ان وكذا ان يرفع اذا انظرنا
وجعلناه مراة للملاحظة الجسم ولا ندرى ان كنهه ووجهه لانا وان لم تعلم بالبدنه انه
كنهه او وجهه فلنا تعلم بالدليل الذي ذكرنا كنهه ثم قد نقص بأنه يتصور العالم بأنه
مختلف الله تعالى فيلزم تصور كنهه نعم والجواب عنه بان ذات الله تعالى
قبيد للوجه لا هو الوجه نفسه ونحن انما نوجب لتصور كنهه الوجه لا لتصور قبيده
لكن هذا ينقلب على اصل الكلام ان الوجه هو مفهوم المنصف بالسواد
والسواد قبيده وليس هذا منافق في المثال لان العارض الموجود لا يكون
محمولا بالمواظاة وانما المحمول بالمواظاة مشتق وقد قبل ان قبيد الوجه
انهم يجب ان لا يكون مرى والا صارت مقصودة بالذات مع انها معتبرة
في المراة وبذلك يشي فان اما خونية على وجه التقيد بان يكون نفس
مقصود الوجه ثم قبيد بهذا المقصود وجه فيجعل المفيد المحض مراة لملاحظة لا ياتي
كون المراة هذا المفيد على انه لو لم يتم النقص الضروفا فهم **قوله** لو سلم ذلك
فيه إشارة الى منع وقوع التعريف عن جماعة وهو الى كنهه وبذلك
الظاهر غير متوجه لان الظاهر ان المعارض مانع بلفظه الاحتمال ولعل مقصود
الإشارة الى بطلان هذا الاحتمال لما ان نذهب المعربين معلوم انهم وسوا

الى البديهة او منهم الفار الى معنى ان نسبة القول بالنسبة الى المعرفين باطل
وكسليم صحيحة فهو مفيد للسند لان الحصول بالكت ولو لبعض دليل النظرية
لانه قد ترتب لبعض النجاء حصوله على النظر وقد مر انه وما عليه فنذكر
وبه يدفع ان اشتغال العقل اذا حصل ان التقرب غير تام لان غايته
بالرغم ان الوجود لطري في بطن المستغلبين بالتعرف والمقصود نظريته
بحسب الواقع وحاصل قوله قال قلت ان الاشتغال بالتعرف مني على النظرية
في زعمهم فالاستدلال بالاستفعال بالتعرف على النظرية ودور قابل **القول**
وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده بحسب نفس الامر اذ نفس الامر الوجود الاعم
مما يكون بحسب الخارج بنفسه او بعينه او الذي يصح الامتزاج لا بالعم الوجود
الخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون كل تعريف تعريفا بحسب الحقيقة لانه
لا يخلو المعرف عن الوجود والذهني والمشهور ان المعرف في التعرف
بحسب الحقيقة الوجود بحسب الخارج والا فرب هو الاول قال المحقق رة في بعض
نصائمه ان الحكم غير مقصوره بالبحث عن الوجود الخارجي بل النظر الحكمي اعم
فيل عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعرف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر
فيها كلا التعريفين فيجوز ان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط
وانت لا يذهب عليك ان مقصوده ان الحكمة باخذه عن الوجود مطلقا
والا لم فيها معرفة الحقائق بنفس الامر به لا معرفته بالعنوانات التي ليس بها معن
فالوجودات النفس الامر به لها حقائق كما ان لها عنوانا فانها يكون لكل
موجود في نفس الامر تعريفا فخرج البعض غير لائق وبه اندفع ما قال به الفاعل

ان الامر الاصطلاحي فلا بد من نقل الاصطلاح لان المقصود ان العرض الذي
يعلق باعتبار هذا النحو من الاصطلاح متحقق في الموجود في نفس الامر بحيث
كما في المتحقق في الخارج بنفسه فالاصطلاح على اخراج البعض من غير ما
في قوة الخطاء عند المحصلين فانهم **قول** والمقصود من التعريف اللفظي هذا المحصول
انه قبل قد يكون الشيء معلوما وحاضرا في المدركة وتحتاج الى التعريف اللفظي
عند استعمال لفظ موضوع بازاء غير معلوم الوضع فلو كان المقصود ان
المحضر وجواب بان النفس لا يلتفت في ان الى شيئين فلا بد من التوجه
عند سماع اللفظ لا يفيد لانه بعد تسليم صحة هذا المقدمة قد يكون المعنى حاضر
او يلتفتا بعد سماع اللفظ والسؤال عنه وقبل جواب المحجب وجواب في
بعض نصابه ان المقصد الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ في صدق
بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الجسدية وان كان متفهما مطلقا صرح بان
لعلمانية وظاهر هذا لا يعود الى طائل لان الحسنية التعليلية خارجة عن المصادق
فلو كان من التعريف اللفظي الاحضار في المدركة لزم احضار المحضر لان
يقال المحصور على نحو من حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من
اللفظ المحصور الذي يكون من اللفظ وهذا لم يكن متحققا من قبل وانما كان
المتحقق الذي لا من اللفظ **قوله** مع ان التعريف اللفظي يحتاج
ما انه لغوي لو كان المقصود من التعريف التصديقي بموضوعية اللفظ للمعنى وهذا
وطيفة اهل اللغة فيكون التعريف اللفظي خارجا عن وطيفة اهل العقول
قال بعض المحققين من الاسادة الجرا العلامة البارسي رحمه الله تعالى

ان غاية المزم خروجها بطرفية بالذات ولا يلزم خروجها بطرفية بالعرض
 فان اهل المنطق يحثون عن الالفاظ لتوقف مفعولهم عليها او
 لتسهيل حصول المقصود بعبارة اخرى ان اراد ان المجتنب عن التعريف
 اللفظي وبيان احكامه يرجع الي المجتنب عن احكام الوضع فلا بأس به فان
 اهل المنطق لم يراهم يحثون عن احكام الوضع لفوا به وان اراد ان ذكر
 التعريف اللفظي لمخوض المعرفات بالفتح في كتب العقول يرجع الي
 بيان موضوعية الالفاظ بارايها فلا شناعة فيها فان ذكر التعريفات
 في العلوم متاود ولا خلاف في وقوع الاحكام التعريفية مبادي الايجاب الحكمة
 فانهم **قوله** وذهب المحقق النصارا زاي ره آه قدس التعريف الاسمي
 بحيث يدخل فيه اللفظي بشرط ما يشترط الاسمي وجعل التعريف المذكور
 في كتب اللغة من التعريف الاسمي ولا شك ان المذكورات في كتب
 اللغة تعريفات لفظية **قوله** منهم كما بان القوم علموا القدم ما الاسمية
 نقل عنه في حاشيته قد وجدت هذا التمسك في حاشيته علي حاشيته التبيين بان
 فهم المعنى من اللفظ كحصول من التعريف الاسمي واللفظي فلو لم يكن التعريف اللفظي
 واخل في مطلب ما كما ان التعريف اللفظي واخل في مطلب ما كما ان التعريف
 الاسمي واخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدا على سائر المطالب ولم يصح احتياجا
 اليه قال في حاشيته اخرى قالوا لنا مطلبان مطلب وما يطلب به التصور
 ومطلب هل يطلب به التصديق والتصور علي وجهين تصور بحسب الاسم وهو
 تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن الطباقه علي مبنية موجوده وبيان

النصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعدومات البصر والطالب
له ما اشارة الاسم وثانيتها تصور كسب الحقيقة اعني تصور شيء علم وجوده والطالب
له ما الحقيقة وكذلك التصديق بقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه والى
التصديق بثبوته بغيره وقال بعض المتأخرين ان ههنا قسم آخر وهو التصديق بغير
المثبت وقوامها وهذا القسم مغاير للتصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق
مقدم على التصديق بوجوده ولا يخفى على ذي بصيرة ان هذا حلت من القول
لان التصديق ليس بحجج موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرير المثبت نفسه
لا امر مغاير لها فكيف يتعلق به التصديق والطالب الاول بل البسيط والثاني
بل المركبة ولا شبهة في ان مطلب اشارة مقدم على مطلب بل البسيط
فان الشيء بالم تصور مفهومه لم يكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب
بل البسيط من مقدم على مطلب ما الحقيقة وما لم يعلم وجود الشيء لم يكن ان تصور
من حيث انه موجود ولا ترتب ضرور يبين مطلب بل المركبة ومطلب ما الحقيقة
اولي انهي واعلم ان المشهور وعليه المحققون وقوع الرسم في جواب الان محقق
الدواني قال انما يقع الرسم من جهة التوسعة وخالف فيه معاصره الصدر
الشراري به ولقد شمر زبده للجدال مع ذلك المحقق ولقد غلب الجدل فانما هو
حتى صدر منه كلام لا يخبر عليه مسلم ولا من شأنه ان يفوه به ولا يجدي هذا النزاع
الى تمييز طائل فانه يرجع الى الاصطلاح ومن شأنه فليطالع الجديدين هما والحق
باعادة المحنة في بعض تصانيفه ان ههنا اصطلاحين اصطلاح اليا غوجي
وقد اصطلاح فيه على ان ما يطلب الدائيات واصطلاح فن الزمان وقد اصطلاح

فيه على انها يطلب التصور سواء كان بالرسم او الحد او ارميض المناظر من صاحب
 الاتفاق المبين وعبارته هكذا مطلب بل على ثلثة اقسام بل الشئ موجود على
 الاطلاق وبل الشئ موجود على صفه وبل ان الحق ما ليس بالهئية البسيطة
 نوعان بالاضافة وعلى الاطلاق ولوا صطلح على جعل البسيط ضمن البسيط
 على الاطلاق وهو هئية الشئ في نفس هئته ولبسطة على الاضافة وبالقيا
 وهو هئية الشئ بحسب الوجود في نفسه والمركبة هئية الشئ على صفته فلا
 شطط وكان من امن بالجعل البسيط انما اذ بل نفس على الثلث نفعه عن
 تقدم الفصل الوجود عن التقرير الاتي اعتبار المعقل منهما بحق الوجود تحت
 التفر لکن المرتبين مختلفان ولشئ بحسب كل منهما لوازم واحكام فالاعمال
 مغلطة في المقادير العلمية والاعتبارات التصورية والادعائية والنصوص
 الاقنات صانت الحذية والبرهانية انفس هذا كلامه وليس فيه شئ يول على ان
 التصديق يتعلق بالتقرير كما يتعلق بالوجودية لكن بحسب حكم عنه تقرير فوام
 المهيئة بحسب ضرورة الفقاد والعقد فيصدق به وكذا يجب ان يحكي بحسب
 الوجودية فيصدق به ولذا قيل ان يثالث مراتب الاول مرتبة التفر لنفس
 المهيئة والثاني موجودية اي كونه بحيث يصح انتزاع الوجود الثالث الاتصاف
 لصفته فالاول مقدم على الثاني والثاني على الثالث ولا بد ان يحكي عن
 المراتب الثلث يعقود يتعلق التصديق بكل منهما ولا خلف فيه بداعائية الكلام
 في توجيه هذا الذي يقوه بكلمات اسب باصوات المجانين لكن لا يذنب
 عليك انما تنفر بالبرهان القاطع والاستدلال الساطع ان الله تعالى

المفصل المتعام بحيث لا نجوم حوله شبيهه ولا ارتباط الوجود الحقيقي بنفس
المهنية المنفردة وان العقود المحكوم فيها بالوجودية حكائية عن نفس تفرز
الذات لا عن الانصاف بامر انصافي او انشراعي وقد سلم هذا الرجل في موضع
من كتابه المسيح بالافق المبين وغيره فقال عسى ان اتيتك على النقط
لان ليس الوجود حقيقة الانفس الموجودية بالمعنى المصدري اي نفس
صيرورة نفس المهنية في ظرف لا لا معنى بما يصح الى المهنية او تبرع عبادة
فجعل منا طالق انشراح الموجودية وحمل مفهوم الوجود فلعن المنطق انه
في ظرف الوجود الانفس المهنية ثم العقل يقرب من التحليل تبرع مما معنى
الموجودية والصيرورة المصدريه وحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق
الحكم هو نفس المهنية يجب ذلك الطرف لا ان يرد اي يقوم بها فيصح الحمل
واذا قد كعفت ان مصداق الموجودية هو نفس المهنية والعصبة التي يحملها
الوجود حكائية عن التفرز والتصدق بالتفرز انما يطلب بهل السبب المشهور
فالمقدم عليه اي التصديق هو لم ين في البعد الا التصديق بنفس قوام الشيء
الذي هو تصور فاستقر اعتراض المحن في مقرة ولا يمكن رفعه ووردنا
اورده المحن في حواشي بعض تصانيفهم من ان هذا المطلوب يرجع
الى طلب قوام المهنية وتصديقه لا يصلح الا جعلها محمولة لنفسها فذا الحمل
انا غير مفيد او باطل وتصوره مندرج في مطلب ما لا شاره والحق عند هذا
العبد ان مرتبة التفرز هي التي يحكي عنها لفضة محمولها الوجود لانها مصداقها
وحمل الموجود على المبهات شبه يحمل الذبايات من حيث انه لا يحتاج

الى قيام امر به الموجودية انضماميا كان او انقرا عيا و هذه المركبة هي معنوية المنة
 الموجودة اي هذا المفهوم التقديري الذي يطلب تصور به بالحقيقة فتقديره في مرتبة
 التفرير هي بعينه التقديري المطلوب في بل السبب المشهورة وتصوره هو بعينه
 مطلب الحقيقة و اما بل السبب الحقيقى فهو من هوسات هذا الذي غلب
 عليه القوة الواهنة النفس فيما يعوق الفاتحة واما اجراء على اختراع القول
 الممودة بالانواع المتوهمات والراي الملح بالحاء التلميحان طمعا بل الزحف
 عند العامة باحداث قول مخالف للكافة ولم يبال بالافتضاح الذي
 انحاضه فان قلت يجب ان يصدق الموجودية نفس المنة المتفرزة و
 لكن المفهوم الموجودية قيام بها او ليس ينزعها العقل عن المنة المتفرزة و
 يصحها بها كما يصف سائر الانقرا عيات فاذا وضع الحكاينة بالوجودية
 عن هذا القيام بان يراد لفظ الموجود ما انصف بالوجود المصدرى كما يفهم الحكاينة
 من صيغ سائر الصفات فلعل هذا الممودة يريد بمطلب بل السبب الاضافي
 التقديري بهذا الاضاف و بل السبب الحقيقى التقديري بنفس التفرزات
 هذا لعل الجدورى قال قيام الوجود المصدرى بقيام مفهوم الشبهة وغيره
 من الصفات فهو في الحقيقة من جزئيات مطلب بل المركبة فان سجد
 مثله بل السبب هو اصطلاح منه ونسبة الاذوال الى القوم المنخفضين من
 الفهم وغلبة جنود الوهم كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه من مزال الالهام
قوله وانت تعلم ان التعريف الاسمي اه معنى ان التعريف اللفظي اما
 يكون فهم المعنى من مرة ثمانية والبلون قبل في لوم يدخل التعريف اللفظي في

مطلب بالادوية لبيان ان تعليل القوم تقدم ما فانه لم يوجد مطلب بالذي هو
التعريف الاسمي لكان حكما على ما لم يعلم ولا يمكن المعرفة بالتعريف اللفظي
فانه انما يكون بعد المعرفة **قوله** مع ان من قال انه من المطالب التصديقي
اه يعني ان من قال انه من المطالب التصديقي قال انه في امال مطلب
تصديقي يعني ان المقصود الاصل في التصديقي وان كان المطلوب الاختصاص
الطلب الا انه انما يطلب احضاره ليصدق بان اللفظ موضوع له فلو لم يطلب
بالايجز **قوله** انت خير بانه يصير تعريفا اسميا يعني ان الحسنة حسنة
فان العملية لا تنفع في دفع تحصيل الحاصل واذا كانت تصديقية فالمعرف
الشيء من حيث انه موضوع له وهذا المحيث لم يكن حاصلا من قبل فيكون
تحصيل امر لم يكن حاصلا من قبل ولما لم يعلم وجوده صار تعريفا اسميا والفرق
في التعريف معرفته نفس الشيء لا معرفته مضادا بحسبه كما حكم به الوجدان الصحيح
وكذا في التعريف اللفظي من هذا الحكم حكم لا يفتى اليه **قوله** ويكون من
قبل البحث اللغوي قد عرفت ما فيه **قوله** وكيفية المقام انه اذا قيل
عن امر يدعي اه يعني ان التعريف اللفظي يحل كل الوجهين كون العرف
منه احضار الصورة من بين الصور المخروسة وان يكون العرف التصديقي
ولا استحالته في شيء منها لكن اذا استعمل في العلوم العقلية فالظاهر ان المقصود
الاختصاص وليس التصديقي بالوضع في من اعراضهم وان استعمل في العلوم
اللغوية فالظاهر ان المطلوب التصديقي بالوضع لانه العدة في مقاصدهم
وفيها ما لم داخل ان يقال المرجع الي قصد المعرفين نعم اذا وقع في تن اللغوية

في تفسير الالفاظ فنقصوهم التصديق بالوضع لانه من مسائل النفس ^{المسائل}
 انما يكون تصديقات فافهم قال المصدر فذا جيب عن الوجود الثاني بان اجد الم ^{سئل}
 اه ظاهر هذا الجواب يدل على ان النزاع في هذا المفهوم في بدعيته وطرئيه وهو
 كما ترى وتحقق الجواب انك قد عرفت ان مبني النزاع ان لهذا المفهوم
 حقيقه بها الموجودية لصديق هذا المفهوم عليه ام لا وعلى الثاني يدعي فالحجيب
 اجاب بان التعريف انما هو الامر ما بين لهذا المفهوم لو جب صدق هذا المفهوم
 وهذا خارج عن النزاع فانه انما صدق فيما صدق عليه المفهوم المذكور ^{تصدق} اما بال
 الاول او بالصدق الشايع او ليعال ان التعريف لمنو حكم لا لما هو الوجود
 عندنا فان الوجود هو الذي به موجودية الاشياء وترتيب الالاما عليه والوجود
 بهذا المعنى عند القابل بالبدعيته منحصر في هذا المعنى وعند القابل بالبدعيته
 هو غير هذا المفهوم فالاستدلال بالتعريف لانهم الا انما اثبت اولاً ان
 مبدء الالاما غير هذا المفهوم وقد عرفت وما انتمم بالدليل ذلك بل استند للمحمود
 التعريف ويجوز ان يكون التعريف لمنو حكم ولا يكون في نفس الامر امر
 مبدء الالاما غير هذا المفهوم ففي قوله الذي وقع النزاع فيه تسامح والذي قلنا
 جديهيته زعم ان الوجود الذي به يترتب الالاما هو هذا المفهوم فلا يلزمه توهمكم
 بل لا بد من اقامه الدليل فتأمل **قوله** قد عرفت ان الوجود يطلق اه لغني
 ان المعنيين منحقق لا وجه فيه للتحقار واحكم بكونه توهماً لانهم ان المعروف
 الذائب الي انه شئ يوجب الكون اخذ الوجود بالمعنى الثاني ولا شك
 انه موجب الكون المصدري فالاولى ان يجاب بان المعروف الوجودية

اخرى الوجود الحقيقي ونحن لا نكتفي بنظره وانما ندعي بدنبه الوجود المصدري
ونذا بناء على ان النزاع لفظي وانت لا تذهب عليك ان النزاع
اذا كان لفظيا فلا حاجة الي هذا الجواب ولا الي الجواب الذي من
قبل بل سعي ان لا يجاب لا استدلال النظره فانه يستدل على امر لا يتركه
القابل بالتدبيره كما لا يخفى **قوله** قلت لو سلم صدقه عليه اه إشارة الي
منع الصدق على الكون وهذا صحيح في التعريفات كلها فان ما به الانقضاء
ليس الا الوجود الحقيقي الا ان التعريف بالثبوت الا بالكلية
ثم منع امتناع صدق تعريف موجب الكون على الكون واستند بعدم
امتناع صدق شيء على الموجب والموجب بالجلل العرضي وهذا في
الظهر غير موجه فان مقصود المعترض ان التعريف لو كان موجب الكون
فوجب منعه عن دخول المبين والكون مبين له فوجب ان لا يصدق
عليه قطا بل ان الجواب غير متوجه اليه ولذا غير البعض تقرير النقص
وتقرير بان موجب الكون مبين الكون فوجب ان لا يصدق عليه
اذا لو صدق لكان عليه ولا يخفى ما فيه من التكلف الغير المرضي والا
في الجواب ان امتناع صدق تعريف موجب الكون عليه ممنوع اذ لا امتناع
في صدق شيء على الموجب والموجب يصدق عرض فيجوز ان يكون صدق هذا
التعريف صدق عرضيا فيكون من الرسوم ولا يجب فيه المنع لجواز التعريف
بالاعم عند القدماء وهو المختار عند المحققين والفرقة على ما قررنا ان التعريف
منسوب الي انصار الي وهو يجوز التعريف بالاعم **قوله** الاول ملاحظة على

الاطلاق اه وبهذا الاعتبار يحقق محقق فرد ولا معنى الا بانسواء جميع الافراد
 بحقيقا للعموم وهو موضوع القضية الطبيعية كذا في الحاشية وانت لا ينبغي
 عليك ان تقوم فصرحوا ان موضوع القضية امر ذهني ما خول بشرط الوجود
 الذهني مع قطع النظر عن الشخصات ولذا لا يبري اليه حكم الافراد فليكن
 محقق محقق فرد وليكن يبقى بانسواء فرد جميع الافراد وقد صرح المحقق ان
 الكلانية من المفغولات الثانية وانها عارضة للمتيه بشرط الوجود الذهني
 والعموم مثل الكلانية فليكن يكون مع العموم والاطلاق موجود في الخارج لوجود
 فرد وارقت لفصلا مستوفي **فرد** - والثاني بلا فطنة من حيث هو
 اه وبهذا الاعتبار يحقق محقق فرد ومعنى بانسواء فرد لعدم اخذ العموم في
 مفهومه وهو موضوع القضية المعهولة كذا في الحاشية وانت لا ينبغي عليك
 انه لو كان الامر كذلك لكان رفعه مجامعا لوجوده فلا يكون نقضيا له مع
 انهم قالوا ان رفع كل شيء نقضه والاضا ان اريد بالانسواء الانسواء بالكلية
 فلا يصح انسواء بانسواء فرد وكيف اذا بقي فرد لم ينفى الحقيق بالكلية فلا
 يصح انسواء بانسواء فرد لان وجود فرد وجودا وان اريد الانسواء بنجوما
 فلا احتصاص لهذا بالشئ من حيث هو فانه يجري في الاول ايضا لو سلم
 ان وجوده لوجود فرد لانه لما كان وجود الفرد وجوده فانسواء الفرد انسواءه
 في الجملة فلا يصح الفرق بينهما بحسب الانسواء وارقت فيه كلاما مستوفي
فرد - هذا هو الفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق اه ان كان هذا امر
 اصطلاحيا وظهر بفرج من القوم فنعم والا فالشئ المطلق بحسب المعنى الترتيبي

كما يصدق

كما يصديق على ما قال يصديق على الكل الطبيعي ايضا ومطلق الشيء بحسب
مفهومه التصديقي كما يصديق على الشيء هو تصديق على الفرد المنشهر
فانه ايضا مطلق الشيء الذي هو الفرد فالحكم على بعض النعمان انما
يصح ان يثبت الاصطلاح واللا **اول** فاما مطلق ان اخذ على الوجود الاول
اه شروع في تقرير اجواب حاصله ان المطلق على الوجه الاول اي الشيء
من حيث الاطلاق سلبه لا يكون الا بالسلب جميع الافراد فليس
اخاص الذي هو سلب بعض افراد ولا سينترم سلبه وان اخذ على
الوجه الثاني اي الشيء من حيث هو فليس سينترم سلب المطلق
لانه نحو من سلبه وهذا ليس تفصيلا وانما النقص له سلب المطلق بالوجه
الاول والمراد بالعدم المطلق ههنا سلب حقيقه الوجود من حيث هو
من دون ملاحظة الاطلاق وهو الذي يسمى المحض وهو مطلق العدم
وهذا العدم يحقق سلب نحو من الوجود فهو لازم للعدمات الخاصة انما
هي عدمات الوجودات الخاصة لتحقيق سلب حقيقه الوجود من حيث
هو من دون ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه والمراد باللازم مطلق
امتناع الاتصاف اعم من ان يكون في الذاتي او الخارج وانت لا يجب
عليك ان بناء هذا التقرير على الاصل المتطورية فالاولي ان يقال ان سلب
المطلق على وجهين سلبه راسا وبالكلمة وهذا غير لازم للسلب الخاص
وسلبه في الجملة ولو في بعض الانحاء وهذا لازم لسلب الخاص والمراد
بالعدم ههنا المطلق سلب الوجود في الجملة وهو لازم للعدمات الخاصة

فالعدم الخاص مستلزم للعدم المطلق وسلب الاعم انما يكون احض من سلب
 الخاص اذا اخذ سلب الاعم بالكلية وراسا فان جسم الشك واعلم ان الشك
 المحقق قدس سره بين لزوم التعريف في تعريف المعلوم بالاكبر فاعلا ومفعلا
 بهذا النمط وقال الفاعل الموجود والمؤثر والمفعول الموجود والمثابر فالتعريف
 مشتمل على سلب الموجود الخاص وهو متوقف على سلب الموجود المطلق الذي
 هو المعلوم المطلق واعترض العلامة القوشجي بمنع المتوقف بل الاستلزام
 ايضا وادعى المحقق الدواني بانه في الحاشية القديمة توقف تصور عدم الخاص
 على عدم المطلق وبنته في الجديدة بان سلب الموجود المؤثر سلب مضاف
 الى الموجود وقد قيد الموجود بطريق التوصيف فيهم سلب الموجود المطلق
 كما ان تصور سلب الموجود المطلق وهو جزء لهذا المقيد توقف نظره على تصور سلب
 الموجود المطلق كما ان تصور سلب لغيره يتوقف على تصور سلب البصر المطلق
 ولطعن في العبدان هذا المحقق في كلامه على ما حقق الان وهو ان المراد بالمعدم
 المطلق السلب نحو من الحاد وجوده وهذا المعنى امطلق البنية كما سلب عنه
 نحو خاص من الوجود فيلزم توقفه عليه والعلامة القوشجي اخذ المعدم المطلق
 بمعنى ما سلب عنه الوجود راسا وادعيت مطمح لطريق المحقق علم ان الضل
 والقال الواقع مع الصدر المعاصر له ومن مبرز اجاب ليس في موضعه والذي يجب
 ان ينظر ان المعروف بهذا التعريف اي كشي هو المعدم المطلق بمعنى ما سلب
 عنه الوجود راسا او بمعنى ما سلب وجوده في الجملة فان الثاني فالزام الدور
 بالوجه المذكور في كلام القوشجي ساقط واعتراض هذا المحقق وان كان

المرا والاول فلا يطر للدور وجه لان المعدوم الذي توقف عليه الموقوف غير
المعدوم الموقوف واما ما كان قال الخواص ساري انه اذا قيل سلب
للوجود فهم منه في المنها وسلب الوجود ساسا ثم اذا قيل بالموثر فهم سلب الوجود
اخاص بقولنا سلب الوجود بالموثر توقف فهم معناه على فهم سلب الوجود ساسا فقد
عرف المعدوم المطلق بما يتوقف فهمه عليه ففهمه او لا ان هذا انما يصح اذا عرف
بهذه الالفاظ المحصورة واما اذا عرف بالمعنى المنصور المفهوم من هذا اللفظ
بلا مونة اللفظ فلا واما ان هذا الفهم بطريق الخطا فتوقف التعريف على امر
لفهم خطأ ولا يضر لان الموقوف حينئذ في مقصور البعد ازالة الخطا ومن دون
توقف على فهم الموقوف فلا وجه لسلب التعريف فافهم **قوله** وبهذا يظهر
ان في عدم المطلق آه وبذا يظهر ان عدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة
الوجود ففهمه اضافة وهذا المفهوم مطلق عام بمحض اضافة مسلو به الى
شيء لتخصيصه فيحصل عدم خاص فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق للمصاح
الى الوجود اخاص فهو واني له هذا هو الذي حقيقة المحقق الدواني رحمه الله تعالى
قوله فلا مجال لما يتوهم آه مثا التوهم انه فهم من عدم المطلق سلب
الوجود ساسا فظاهر انه ليس واني لسلب الحاضر ولا لعقله موقوف
على نفسه واذا قلنا ان من سلبا بمعنى رفع حقيقة الوجود في محله وهو مطلق
السلب اخاص قطعا فلا مجال لهذا التوهم **قوله** وقد يقرر الدليل بغير
اخر فاصل ان التوهم عدم خاص وهو متوقف على وجود خاص وهو متوقف
على الوجود المطلق فقد جاء الدور **قوله** ان واني السلب المطلق اه قد يقال

ان اراد ان ذاته السلب المطلق من دون ان يضاف الي الوجود المعلوم
 الخاصة اظهر فلم يكن لا يفيد الدور فان السلب المطلق بهذا الوجه لا يتوقف
 على الوجود لعدم اعتبار الوجود فيه وان اراد سلب الوجود المطلق قد انبته
 الاعداد الخاصة متوقفة على ذاته الوجود للوجودات الخاصة في الالطرية والحق
 ان ذاته كلاً المفهومين لما تحته من الحصى ضروري لا يتعارض فيه الوهم العقل
 وانما الخفا في ذاته الوجود الافراد غير الحصى للخفا في بحقن تلك الافراد
 واما العدم فلا خفا في ان ليس له افراد سوى الحصى وكونه ذاتاً للحصى
 امر جلي قد انبته لجميع ما تحته اظهر من ذاته الوجود لجميع ما تحته لخفا الحصار في
 الحصى وعلى هذا الاشكال في الالطرية ذاته العدم ولا توقف لذاته العدم
 لما تحته على ذاته الوجود لما تحته فتأمل **فرد** والضمير هذا الدليل لو تم اه حاصله
 فان النقص المستدل قابل بالنصور بالوجه والنصور يستدعي التميز فلزم الدور
 وقد اجيب عنه بان التميز حقيقه اما يكون في العلم بالكنه لانه هو الكنه حقيقه
 لا في النصور بالوجه لان المتكف حقيقه بالذات انما هو الوجه وانما يتكف
 وذو الوجه بالساواه وانت لا يذهب عليك ان التميز ان كان للوجه
 حقيقه لکنه سلب مخصوص فيوقف على العدم المطلق الذي الوجود فقد جاء
 الدور **قوله** والحل انه لا يلزم منه التوقف على نفسه اه قبل عليه لو كان
 الموقوف نظوره بوجه اخر فهذا اللفظ متوقف على التميز المتوقف على تصور الوجود
 فان كان هذا النصور بوجه اخر بنجر الكلام اليه وكذا بتسلسل ما قيل في اجواب عنه
 ان مقصود المحتج به حل التميز الذي في المتن لا التقادير برمتها وهذا التميز اخر الزام

الدور والنسب اعني احد الامرين بخلاف لغيره المن فان فيه الزام الدور
فقط سقوط ظاهر فان المقصود الزام الدور واثبات المقدمة الممنوعة
بالزام النسب اعني اثبات اتحاد الموقوف والموقوف عليه بانه
لو كانا مختلفين يلزم النسب وهو باطل فلا بد من اتحاد الموقوف والموقوف
عليه فتم المطلوب **قوله** يظهر منه ان اطلاق الوجود اذ اعلم ان مخالفة
الوجود في نفس الوجود بغيره الذي هو النسب الغير المستقل ضروريه فان
الوجود في نفس لا يتوقف على امرين والمعنى الغير المستقل وان تعلق به
الاحاطة المستقل يتوقف على تصور امرين ولو اجمالا وبذا ضروري لكن ما بين
به المحسوس بقوله ويكتفي ببيان ذلك انه لو تم لا تقتضي ان لا يستقل في لحاظ
في لحاظ اخر فقدم اساس ما بين من قبل ان القضية الاحالة مستقلة وكذا
معنى الفعل وان قيل ان ما قال سابقا كان توجيها بقول الغير وذكرها بحقيقة
فان صح فانما يصح في القضية المجردة ولا يصح في الفعل فانه يذهب ثم في البيان
المذكور نظر كما نقل عنه في بحاشية الغير مشهورة بل خط في نسبتها الى المحسوس
وهذه العبارة والجواب عن هذا ظاهر فانه لا سلم ان مستقل في كل صورة
بل مستقل في بعض الصور وغير مستقل في بعض اخر فان طبيعة الاعم يمكن
بل بحسب الصافيها بالامور المتقابلة لتحقيقها في افراد معدودة منصفة لصفاتها
متنافية وما بقول في تقسيم المفرد الى الاسم والكلمة والاداة وبذا هو اتجا
في سائر انفسيات انتهى وليخصه ان الاستقلال ليس من لوازم مهية المستقل
ولا عدم الاستقلال من لوازم مهية غير المستقل فنحجز ان يعرض لبعض افراد

الوجود وعدم الاستقلال ببعضه الاستقلال والوجود المطلق وان كان في نفسه
مستقلا لكن بخلاف البصر في الحاطة غير مستقل فيجب التقيم ودخول مفهوم التقيم
تحت بعض الانعام باعتبار لا يضر التقيم الا ان يكون البيان اعمد لورعين
الايراد المشهور على سائر التقيمات محل تأمل كما لا يخفى ثم قال الصدر
المعاصر للمحقق الدوالي انه ان الوجود في نفسه والوجود الالهي امر واحد
ناراة بلا خط في نفسه وبصير وجودا في نفسه وناراة بلا خط بغيره فيكون
غير مستقل وليس هناك معيان احدهما مستقل والاخر غير مستقل ومعنى
ثالث مشترك بينهما هو الوجود المطلق المشترك بين معنى واحدا ناراة
بلا خط بنفسه وناراة بما انه مرادة لتعرف حال الغير وهذا كما قال القوم
في الامكان وتطاهره والحق في البيان اهما باطلا وهذا الكلام غير مفهوم الى الان
لانه ان ادعي ان ليس بين الوجود في نفسه والوجود الالهي تعاريفا اصلا لا سب
الذات ولا حسب الاعتبار فبطلانه ظاهر فان المخطوطة مرادة ليس هو الاله
بين اثنين وخبري من الجزئيات والوجود في نفسه ليس حالة فوجب التعاريف
ثم لا بد من القدر المشترك واما الامكان فالذي قال القوم ان الامكان
الجمعي حالة نسبة بين الموضوع والمحمول فالنسبة المفيدة لملاحظة بتعابها هي مرادة
ويمكن ان يلاحظ هذا المعنى بنفسه من دون ان يتبع معنى اخر ولم يقل القوم
ان الامكان المطلق مستقل وغير مستقل من دون تعاريف اصلا وان كان مقصوده
ان لا تعاريف بينهما بالذات وان كان تعاريف باعتبار المحقق فحيث هناك معيان
وقد مشترك فلا يوضح لفي المعنيين ولا لفي المعنى المشترك ثم قال بعد من

الكلام الاستدلال بان الوجود الالهي معنى ليس به والوجود المحمول معنى غير ليس
فلو كان معنى واحدا يلزم ان يكون الشيء تارة من مقولة الاضافة وتارة
من غيرهما من مقولات هي بمثابة البركان لانه ان اراد انه يلزم ان يكون
المعنى الواحد بلا تغير حاله وحدوث تعلقه بشي اخر تارة من مقولة الاضافة
واخرى من غيرهما فلزم ذلك ممنوع اذ المعنى الواحد المسمى بالكون والوجود
اذا اضيف نسب الي امرين وقبل وجود امر لآخر واحد من هذه الحسنة
يدخل تحت المضاف واذا اضيف نسب الي واحد وقبل وجود الشيء
لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان يتغير حاله وحدوث
تعلقه بشي اخر فساد منه ممنوع فان الشخص المعين لما حدث له ملك
امر صار الملك له واذا حدث له ولد اصابه الملك فدخل تحت المضاف
بعد ما لم يكن ولطاهر ذلك بعد ما لم يكن ولطاهر ذلك اكثر من ان يحصى دره
المحقق الدواني ره بكلام مبسوط والقدر الذي يكفي في دفع ما ذكرنا فاعلم
بدنيته ان المعنى الواحد لا يقلب بنحو الملاحظة تارة اضافة وتارة
امرا حقيقيا فان المضاف من الاجناس الغالبة وذوات الشيء
الواحد لا يتغير حاله بالتفات العقل نعم الامر النسب الذي هو من المضاف الحقيقي
وقد لاحظت بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد جعل الله للملاحظة الغير
فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالتين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة
الي غيره اصلا مثل الابد او الامكان ولطاهرهما من مقولة المضاف
ثم العقل تارة يلفظ اليها بالذات وقد جعلها الله لتعرف حال طراها

وهو في كلتا الحالتين معانٍ نسبية لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى نفسها
وانما يلتفت الى اطرافها تبعيا وفي الحالة الثانية متوجه الى الاطراف
وانما يلتفت اليها بالبيع فنقول تلك المعاني في الحالتين متوقفة على العقل
الاطراف غير منك عنه لكن الالتفات بالذات الى تلك المعاني عند
منك عن الالتفات بالذات الى اطرافها واما ان معنى واحد اذا لاخط
العقل لوجه من الوجوه كان من مقوله المضاف واذا لاخط بوجه اخر كان
من مقولة اخرى فما شهد الفطرة السليمة بفساده واستحالته انتهى كلامه
وذكر الكلام مبين غايته الثانية الا ان المحقق في الكلام على مقدمته مشبوهة
خبرية مقوله الاضافته والاولى ان لا يعني عليه ولكن يجرى ان ما هو نسبة
في نفسه لا يصير في ملاحظة الامر احضيا كما قدم قيل في ابطال كون شيء
واحد منفلا وغير منفعل بحسب ملاحظتين ان اريد به كون شيء واحد
بغية متصفا بوضعين مع لطلان الابين ما ذكر في ما يانه وان اريد ان شيئا
معيا كاللون مثلا في نفسه منفعل واذا اصف اليه النسبتان الى شيئين
كلون شيء شيئا فهذا المجمع غير منفعل به شيء شيئا واحد بل المنفعل جزء
وغير المنفعل كل والجزء حال كونه جزء منفعل كما لا يخفى وانت لا يذهب
عليك ان الحق المتبع ان المعاني التي انفسها ان اذا اخذت مطلقه
عن خصوص الطرفين لا يتعلق اللخط اليها الا بالذات فيكون منفلا ابدأ
واذا لو خطت من حيث انها منسبة الى خصوص المتعلق فيصح اليه اللخط
بالبيع واللخط بالذات في الملاحظة الاولى غير منفلا وفي الثانية

استغله فالشي الواحد في الملاحظتين متصف بوصفين وبطلانه غير
ظاهر وما ذكر في بيانه وادف به واما القول بان المعنى المستقل معرض عنه
ليتمكن المجموع غير مستقل والاجزاء مستقلة فحلف من القول ثم قال في المقابل
وماذا المحقق الذي يراه من كون المعنى النسبي مع توقفه على الغير
اليفت اليه مستقل وان جعل مرادة للطرفين فهو مستقل لا بدري محصل
لان مدار عدم الاستقلال على الاجتناب الى الغير في التعقل فما معنى
الاستقلال مع تسليم التوقف وعدم احتياج ذكر المتعلق في المعاني
الكلية بحقق في الحالين وكذا الاجتناب الى الذكر في الجزئية فيها وهذا
ايضا لا ينبغي ان تصفى اليه لما عرفت ان مناط عدم الاستقلال ليس
على مطلق الحاجة الى شئ مبتوعا في اللحاظ ورفقاين ذكر المتعلقين
في الصورتين فانه اذا لو خطه المعنى الغير مستقل بالعرض قدر المتعلق انما
هو متعلق القصد اليه بالذات وكونه رئيسا من الكلام بحكم به او عليه
اذا لو خطه بالذات قدر المتعلق ليس متعلق القصد اليه بل لانه من مميزات
المعنى ولو ازمه وجع المعنى صالح للحكم عليه به فافهم ومنعت ولا نزل فانه
منزلة **قوله** انت خبر بان الوجود امر انتزاعي اه هذا شئ عجيب فان
المحتمل قد ذكر سابقا ان مراد المقابل بما لو ستة الوجود الوجود الحقيقي
بل ذات الباربعالي فلا يمكن الاعراض بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان
يعلم بالعلم الحسوبي **قوله** وان فرض كون الوجود اخاص اه قالوا الادراك
الحسوبي لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكلية انما يعلم ان بعد تحليل

العقل الجريبات وقطعه النظر عن الشخصيات فبنا وعلي هذا قال المحقق
 لو سلم ان الوجود معلوم بالعلم الحضورى فالوجود الخاص الجبرى معلوم المطلق
 والكلام فيه وهذا الضم لا يصح علي ما جعل مقصود القائلين بالباس من
 ان المراد بالوجود الحقيقي الجبرى الواجب بالذات **قوله** ولذا ارفع
 اختلافه يعني لما كان ذوات النفس معلومة بالعلم الحضورى وقبيل
 في ان النفس بسيط ام لا لانه ان كان ذواتها معلومة بالعلم الحضورى لا يقع
 اختلاف لان العلم الحضورى يديهي وكذا البعض عرضياتها ان كانت معلومة
 بالعلم الحضورى لا يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا فانهم كذا في ايجابة
 واراد بقوله ان الحضورى يديهي انه مثل البديهي في الاكشاف وعدم
 التوقف علي النظم والله اعلم **قوله** والسرفيه اه هذا الاجال في معلوم
 يعني ان الموجود في الخارج النفس الواحدة الشخص المشتملة علي ذواتها
 جميع ما جعل عليها من العرضيات فهو مختلف بالعلم الحضورى واما ذواتها
 واعراضها فانما هي متحدة معها وجود الانتم بالعلم الابعد التفصيل والتحليل و
 الانزعاج ولا تحليل في العلم الحضورى فانرفع ما يقال ان الاجال والتفصيل
 انما يكون في الصورة اما خروجه منها قد تجل الي الاجزاء واما الحاضر فهو موجود
 عنى بلا تغاير اصلا فلا كان مركبا يجب ان يكون فيه اجزاء موجودة متميزة
 ومن ابن يحيى الامر الواحد المخل حتى يحيى فيه الاجال والحق ان القول
 بان علم النفس بذاتها وصفاتها حضورى فقفقه فان افضل درجات
 العلم التميز والاكشاف عند المذكور واذا تراجع الي الوجود ان تعلم

بالضرورة انما لا يشهد من انفسنا ولا صفاتنا انما نذكر بعض عوارضها وان
استدلت بهذا على ان حضور المعلوم لا ينبغي في العلم والاكثاف لم
يكن بعيدا **قوله** فالظاهر ان هذا المنع اه يمانس على ان الكلمة صفة للصورة
فالصورة الفاتحة بالذات كنية والوجود القائم بالنفس خبري فلما مانسته
لان الممانسة كون شئين فردين لحقيقة واحدة **قوله** او بين شئ
الشيء وعينه يمانس على القول بحصول الشئ والمثال والصورة قد اطلق
عليه الهم وكلمته باعتبار كنيه معلومه والا فالقابض بالشئ لا يردنه كليا صادقا على خبري
ويحتمل ان يكون معناه الاحتمال من بين الاحتمالين هو الاحتمال الا ان
مناطه منع استحالة على اختلاف الشخصيات في انحاء الوجودات فالصورة
شخصية بالشخص الذي في الوجود القائم بشخص شخص خارجي وتحاله
اجتماع المتكلمين انما هو فيما اذا كان الشخص المتكلم باعتبار وجود واحد
افتراق التالي وبين الاحتمالين بان منع الاستحالة في التالي باعتبار
اختلاف نحو الوجود فالوجود الحاصل حين العلم حاصل بصورته ابي
نحو لا يترتب عليه الاثار الخارجية والوجود القائم بها حاصل بوجوده
عليه الاثار الخارجية **قوله** والاولي ان يقال ان المنع اه لما كان كلام
الشم المحقق قد سرت لوم ان موجب استحالة اجتماع المتكلمين الاتصاف
الاتصاف فقط اذ ليس قيام الاعراض الاقيام التام اذ هو العز
عنده فاما للوجود الخارجي فغير المحبته ره الي ان السجبل ان يقوم المتكلم
نحو واحد من القيام التام ما كان او استراعيانا كما قال الاول لانه يمكن

حل كلام الشئ قدس سره بان يقال العرض ان قيام المتولين انما يمنع لو كان
 الضمانان بنحو واحد وانما عبر بقيام الاعراض لان الواقع بهذا الصورة
 الوجود عرض فحصل هذا الكلام سلم ان اجتماع المتولين بهذا تحقق للكون
 الوجود القائم المنزع كلاهما فردين للوجود متخالفين بخصيص ومنع استحالة
 بناء على عدم فقد الاستباز لان ليس هناك فردان انما فرد واحد غير
 بالا اعتبار كالتوهم كيف واختلف شخص الانضمامي الانضمامي مما لا يشبهه
 فيه **نور** ولا شك ان النفس متصفة آه فيه شك ظاهر بل عدم الانسراح
 كلام صاحب هذا المذهب في الوجود الحقيقي كما اعترف به المحققين وفيه
 يتقوه عاقل بان الوجود الانضمامي مما لا يمكن تصوره فافهم وتخيّل ان يكون
 مقصود الشئ المحقق قدس سره ان استحالة اجتماع المتولين انما هو اذا كان
 فيا مما مثل قيام الاعراض فيا ما حقيقيا واما اذا كان احد الضمانين
 حقيقيا بقيام الصورة للوجود والاخر مجاز بالقيام الوجود الذي به يصدق
 انه موجود فان هذا الوجود عين الموجود كما هو راي الشيخ الاشعري قدس سره
 فيكون فيا ما بازا فلا استحالة فيه فتأمل **نور** الظاهر ان المراد بالوجود آه
 بعيد محض كما لا يخفى على من اراد الفطن بل المراد المعنى الغير المستقل ومقصود
 قدس سره ان ليس المراد ما هو اعلم لا نقاشه اي ليس بها امر حتى يرد
 لكنه **ساح** **نور** تعريف اخر اه لم يجعل تعريفا اخر صريحا لان كلاهما باعتبار
 القسم الموجود او لانها وقعا من معرف واحد ولا يصح ان يكون تعريفا
 واحد الاغناء كل منهما عن الاخر كذا في الحاشية **نور** وذلك لان تعريف

المشتق بمشتق اخره اعلم انه قد فرغنا من التحقيق قدس سره في حواشي التجر يد بان مفهوم
الوجود يشمل على شعبين مفهوم الوجود ومفهوم الضيقه لكن مفهوم صنع المشتق
مفهوم لكل من تعريف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود وعلم مفهوم الوجود ان
جمل جمل فلو احتاج الوجود الى التعريف كان بالاحتياج الوجود اليه فتعريف
الوجود بالنائب العين تعريف لمخضفة للوجود بالشبوت العيني لانه المحتاج
الى التعريف وكذا تعريفه كما يمكن ان نخبر عنه تعريف له لبشوت الخيرة بالا
مكان انتهى بفهم حاصلوا كلامه ان مقصوده قدس سره بهما يعرف منه
تعريفات الوجود بالشبوت العيني او بانه بقسم الشئ الى اخر التعريفات
فانه لم يجعل تعريف الوجود مبادى المشتقات المذكورة في التعريفات
غير الاول ومقتضى ما فهموا ان يكون جميع التعريفات تعريفات للمبدأ
بالمبدأ مع ان ذلك قدس سره ايضا لا يقتضى ان يقع حصول المبدأ
في تعريف المبدأ بل الحق ان مقصوده قدس سره اذا عرف المشتق
يجب ان يكون التعريف بحيث يوجد تعريف المبدأ بل يكون المقصود
بالذات هو تعريف المبدأ لان الجمل في المشتق لو كان فانما يكون لاجل
المبدأ فالمقصود هو المبدأ فلا بد ان يكون التعريف بحيث يوجد تعريف
المبدأ وفهم منه تعريته لو كان المبدأ المشتق المذكور او بامر آخر مفهوم
من التعريف وهذا الحكم عام في كل تعريف تجد بدا كان او غير بما فقط ما
اورد المحقق الدواني به ان هذا لا يصح في التعريف الاسمي ولا يحتاج
الى تخصيص كلامه قدس سره بالتعديد كما ارنكب ميرزا جان رحمه الله تعالى

والاعجب ما قال في جواب ما يرد على المحقق ان الدليل المذكور على ما في كل
تعريف من ان الركن لا يقصد منه تفصيل المشتق بل الغرض فيه تعريف مفهوم
لان الدليل قد قام على ان الجمل في المشتق لا يكون الا من جهة المبدأ
فالغرض الاصل من التعريف للمشتق ان الجمل بالمبدأ وكذا اندفع
ما قيل ان تعريف المشتق بالمشتق المرادف يكون تعريفا للمبدأ او بالمبدأ او
واما غير المرادف فلا يمكن ان يكون جدا لان الفرق بين المشتقين
لا يكون بالاجمال والتفصيل العبر في الحد والمحد وماذا كان رسما فلا يجب
ان يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او بالمبدأ ولذا احتج
المخبر به في التعريفات غير الاول الي استدلال آخر لان التعريف بالمراد
انما هو الاول لا غير وكذا اندفع ما قال العلامة القوسمي ان تعريف المشتق
يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق بالمشتق و
يكون تعريف المبدأ او بالمبدأ او بلا مراد والثاني ان يقصد تعريف ما صدق
عليه المشتق ويكون المشتق المعروف عنوانا محصيا وتعريف الموجود المنقسم
الي الفاعل والمفعول من قبيل الثاني لانه لا يمكن ان يقصد منه تعريف
المبدأ او بالمبدأ او لعدم صدق الالتزام على الوجود في لا يكون تعريف
المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او ذلك لان كل ذلك ما فهم من كلامه ان
تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او بالمبدأ او على ما قررنا لا يرد شي
لان مبدأ الالتزام وان لم يصدق على الوجود ولم يصلح لكونه معنوا لا يدل
على ان لا يصلح اخذ تعريف بوجود من المنقسم لوجه كما قال قدس سره هنا

في تعريف

في تعريف الوجود ما به الالف م من ان عدم الحمل انما يصلح قرينة على
عدم صلاحه لوقوعه معر فالو ثبت ان العرف بمن يرى وجوب الحمل في
التعريفات ولا يجوز التعريف بالمباين واما اذا كان مجوزا للتعريف
بالمباين كما هو الظاهر قال التعريف بهذا الوجه منقول عن الفارابي
وهو من مجوز التعريف بالمباين فلا يصلح قرينة على انه لم يقصد تعريف
الوجود بالمباين او فانهم والمحقق الدواني به اورد على هذا العلامة بان
تعريف المشتق حقيقة هو الوجه الاول واما الوجه الثاني فليس تعريفه
النسبة بل في الحقيقة تعريف لما صدق عليه من المبهة الاخر المعروضة له واما
سلم ان النحو الاول من تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ
بقصد تم كلامه قدس سره من غير كلفه واما ان تعريف الوجود بما ذكر من النحو
الاول فلانه لا يخفى ان المقصود منها تعريف مفهوم الموجود لانه هو المبحث
عنه واما تمير ما صدق عليه فمخرج عن المقام واما ما قام عدم من صدق مباد
المنقسم وغيره فلم يمنع المعرف عدم الصدق ولم يعرف بالصدق فهو
خلل اخر ولا يضره ما ذكره قدس سره اصل هذا الكلام متين غائبة المناقشة
الا ان منع عدم الصدق لعله يكون مكابرة لكن لا يضر اصل مقصود المحقق
رحمه الله تعالى والاولى بان يقال لو لم يجز التعريف بالمباين وقد وقع فيها
خطب للصدر المعاصر له رحمه الله تعالى في تفسير كلام القوي في وفي تفسير كلام
المحقق فاورد وجوبا من الاعتراضات التي يعضي العجب بنسبة هذا
المحقق في جديده ومن شأه فليرجع الى الجديدين واذ اعرفت ما تلونا عليك

فاعلم ان في كلام المحشى ربيع خراقة فانه قد اعترف اولاً بان تعريف
 بمفهوم المشتق بمفهوم المشتق تعريف للمبدأ او بالمبدأ انما لما علم انه لا يصح
 فيما عد التعريف الاول كباية ما يدعى بالوجود والعدم جعل الشئ المحقق
 قدس سره ما يدعى تعريفات للوجود قال وتعلق امر مشتق لتويعليه
 المبدأ اوله يعني قد علق في التعريفات الاخر الصفات المذكورة على الوجود
 فيكون الوجود عليه له فقد خرج من التعريفات تعريف الوجود بما لا انفساً
 وبما به يصح ان يخرج عنه وذلك لان الحكم ان سلم كلبه بقيد ان كل تعريف للمشتق
 تعريف المبدأ او بالمبدأ او لا يحتاج الى الحكم الثاني وان لم سلم كلبه فلا يقع في
 التعريف الاول ايضاً لحوار ان يكون هذا الفيصل الا ان يقال قد يقصد تعريف
 المبدأ او بالمبدأ او من تعريف المشتق المشتق وما قد قصد لان من المعلوم ان
 المقصود تعريف الوجود بالثبوت فتأمل فيه ثم اورر والمحقق الدواني راعى
 ان يعرف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او بالمبدأ او بانه يمكن قلب
 الدليل بان المشتق يشمل على امرين المبدأ او مفهوم الصفه لكن المبدأ او مفهوم
 من متن اللغة فلو كان في المشتق جهالة لكان من جهة الجهل مفهوم الصفه
 فلو احتاج المشتق الى التعريف لكان من جهة مفهوم الصفه وبانه يجوز ان يكون
 مفهوم الصفه والمبدأ او كليهما معلومين والمجهول انما هو المركب كما في سائر الحدود
 ودو واجاب عن الاول بان المعلوم من متن اللغة انما هو من مفهوم المبدأ او
 لا لانه فالكذا محتاج الى التعريف الصاعى وعن الثاني بانه لو كان كل ما معلوم
 لم ينجح الى التعريف بل الى التفصيل الذي عرف من علم التعريف فلو احتاج

المشتق الى التعرف الصناعي لم يخرج الا لجهالة المبدأ وادور وعلى الاول
بان للمفصل ان يقول لا يعلم من علم التعرف كنه معلوم الصنعة وليس كنه
بديها ايضا لانه قد اختلف فيه ولم يتبين بعد بالطارعايزة وتحقق المقام
ان الاستفراء الصحيح بل البرهان لقيض ان ينفج لكنه بهذا الوجه الذي
اختلف فيه لا يمكن من التعرف المشتق بالمشتق وانما يعرف به قدر ما يعرف
من علم الحرف ولكون وضع المشتق نوعا لا يحتاج في معرفته مفهوم
الصنعة بهذا القدر الى التعرف الصناعي ونظر بل مجرد معرفة علم التعرف
كنهه اما معرفته مفهوم المبدأ فلا يعرف من علم من اللغة لا بالكنه ولا بالبرهان
فان الوضع فيه لا يقيد بالحصول الا لمن علمه من قبل كنهه ولا رساما ممكن ان يكون
نظرا فلا يعلم اصلا فتحتاج الى التعرف الصناعي بالذات والمشتق من
جنبته فثم المطلوب وظهر لك ايضا ان اعتراف المحقق به بان المعلوم
من اللغة انما هو مفهوم المبدأ وليس على ما ينبغي فان معرفة المفهوم ايضا
لا يصح الا لمن علمه من قبل لان الذي يعرف من من اللغة هو الوضع الصحيح
وهو لا يقيد الا احضارا حاصل لا تحصيله فهذا الاعتراف لعله منزل منه والقصم
انه لو عرف من من اللغة يعرف مفهومه لانه يتبعى الى فهم المقام
ولقد فضل فيه افهام المهرة وزيل اقدام الكلمة ولم باتوا الا بالفضل والقال
ولم يقفوا على حقيقة الحال والى يقول الله سبحانه فذانية بوجه سدي بعضه
البرهان والله العاصم عن الخذلان وعليه النكاح **نور** فان الحد كذا
يكون من الثبوت اه لا يوجد هذا الشرط في قلب المنطق المشهورة وعلى

هذا الالهام تعريف الجسم بالاتصال فانه ليس بين البتوت ثم انه ما اذا اراد
 يكون الحد بين البتوت المحدود انه بين البتوت بعد تصور المحدود بالكنة
 فهو سلم لكنه قليل المحدود وان اراد انه بين البتوت مطلقا سواء تصور
 المحدود بالكنة او بالوجه بمنازلة بمعاذاه فهذا ليس بطاهر بل اذا كان
 المحدود متصورا بالرسم يكون الحد محمولا في المسائل البرهانية ويطلب
 بثبوتها بالبرهان صرح به في منطق النولوجيات فلم يجب ان يكون المحدود
 المرسوم لازما بمنازلة للمحدود والرسم فني لصح الاتصال عند من يرى حصول المحدود
 المرسوم عند التحديد والزسيم **فوا** حاصل العنبة على انها لما كان برور
 على اسم المحقق به باننا سلم ان الفاعل الموجود المؤثر بل الفاعل هو المؤثر
 غايته في الباب ان الوجود لازم للمؤثر وكذا المنفعل المنانثر غايته ان التاثير
 لا يكون الا في الوجود واما مكان صحة الاخبار ليس إمكان وجودها بل
 إمكان ثبوتها لشيء فلم يتوقف الاعلى الوجود الراطي وهو غير المعرف
 لان المعرف الوجود المحمولى فمر المحنى به الكلام بوجه اخر هو ان الامور
 المذكورة في التعريفات متأخرة عن الوجود فانه اذا قيل عن هذه الاشياء
 فليطرب في اجواب اليافانه اذا قيل عنه وقيل لم صار هذا فاعلا ومنفعل
 فليل لان وجوده قبله او بعده منه وكذا اذا قيل وقيل المصارح
الاخبار لانه موجود منصف هذا غايته بالقبال في هذا المقام وقد فيه تأمل فتأمل
 المقصد الثاني انه اي الوجود مشترك **فوا** المدعى بحسب الظاهر يعني
 ظاهر هذا البحث ان المدعى بشتراك الوجود المصدري في افرادة بحسب الحمل

المقصد الثاني

الموافقا لادبائنا الموجودات بحسب الاستقائي لان الدلائل الموردة ^{بقيته} لا
اكثر من ذلك ثم الافراد المشتركة بينها مفهوم الوجود اما هو المخصص كما هو
الظاهر او الافراد الحقيقية التي يصدق عليها الوجود صدقاً عرضياً كما يقيد
عبارات البعض وهذا الاخير عرّفني في النظرية ولا يقيد شي من الاستدلال
الموردة البينة بل يدعي انما المحسوس البديهة في لطلانه كما ان الاول يدعي
عني من ان السعل المحصول باثباته وهذا قال المحسوسه وبحسب النظر الدقيق
المدعي اشتراك الوجود الحقيقي وما قبل ان الموضوع بحسب ان يتصور او لا ثم
لطلب اعراضه الذاتية فليس شي لان معرفته بالكلية ونفسيه ليس شرطاً بل
النظر الدقيق يحكم ان هذا البحث ليس طلباً للاعراض بل بتفحص حقيقة ونفسيه
له والحاصل ان منها امر مشترك كافي الموجودات هو مناط الوجودية و
تربت الآثار او امور مخالفة بحسب الحقيقة وانما جعل هذا حكم النظر الدقيق لانه
لا يلزم ح مطالته التحجث ولان الدلائل المذكورة بعد ضم مقدمه او عي يديها
بعض المتأخرين تدل على اشتراك الحقيقي وهي ان الامر الواحد لا يتزاع من
امور كثيرة لا يشرك بينها بوجه من الوجوه بل لابد ان يكون هناك امر واحد
يكون متشاك لا يتزاع هذا الواحد في يلزم اتحاد متشاك متزاع هذا المفهوم
البديهي بالنزور هو الوجود لكن للمناقش ان لا يبيع هذه المقدمة ذلك
ان يستدل عليها بما يستدل على امتناع تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد فتأمل وبعضهم جعل التزاع فيما مثل ما جعله في البديهة فان التزاع في
وجوديه موجوديه الاشياء فمن زعم انه هذا المفهوم حكم بانه مشترك ومن

زعم ان منها امر اخر مناط الوجود به حكم بالاستشراك اللفظي سواء كان هذا الامر
الاخر ما يصدق عليه مفهوم الوجود ولا يصدق عليه بل يكون مثلاً في الانشراح محسوساً
انما يتم لو كان القابل بان الوجود الذي به الوجود به غير المفهوم المصدرى هو القابل
بالاستشراك اللفظي ولا يقول بالاستشراك المعنوي وليس كذلك بل القابل
بالوجود الحقيقي فرقتان فرقة فاليون بالاستشراك اللفظي وفرقة فاليون بالاستشراك
المعنوي كما سنذكر غفر الله له والى الله تعالى **فقد** والاستشراك مثل استشراك المعنى
الانشراعي اه لغني ان استشراك على تقدير كونه كلياً استشراك موافقاً بين
اخراده ويكون وجود كل شخص فرداً منه لكن يكون هذا الامر المشترك ذاتياً لما حثه
من الاخراد على هذا التقدير لانه لو كان عرضياً لكان مشرعاً لقبه فيقول
الكلام الى مصدره في مبنى الى امر لا يكون مشرعاً هو الوجود الحقيقي ولا
يدان يكون تمام مبنى اخراده والا فان كان خبره يكون حيث يحتاج الى فصل
فلم يصدق مجموعهما فالمجموع هو الوجود الحقيقي ومع كونه خلاف العرض قد
عرفت بساطة بما لا مرد له وانما هو حيث فقط فتحاح ما هو موجود بنفسه
محصله الى ما هو موجود به وهو محال فالوجود الحقيقي على تقدير كونه مشتركاً
بين الافراد يكون تمام منها لا غير **فقد** استشراك المتعلق اه لغني على تقدير كونه
خبرياً يكون واجبا بالذات ويكون صدق الوجود على الموجودات باعتبار
تعلقها تعلقاً مخصوصاً كما يقال للماء يستش فليكون استشراكه بين الموجودات
باعتبار ان الموجودات متعلقة به فاستشراكه كاستشراك المتعلق بين
المتعلقات **فقد** وكان من قبيل اثبات الثقة بالقياس قيل انما قال

من قبل لانه ليس غيبه فان القياس في اللغة عبارة عن اثبات وضع لمعنى
لوجوده مناسبه معنى اخر قد وضع اللفظ له لا اشتراك المعنيتين في هذه المنا
كما يكون في القياس التمثيلي وظاهر انه لم يثبت الاشتراك بالقياس التمثيلي
بل نداه في الامتناع فانه قد اثبت بالدليل العقلي واللغة لا يثبت
بما لا يثبت بالقياس **قوله** ان المحقق قد سحره وذهب اليه جمع من
الاشاعرة فيه إشارة الى ان الجمهور من الاشاعرة ذهبوا الى تحالف
الوجودات واشتراك لفظ الوجود فيها قال ابن السبكي رحمه الله نعم
نسبه الاشتراك اللفظي الى الشيخ غلط انما اخذ اصحابه من قوله
بالغيبه وهو الاستبصار ومنه بكلام مبسوط سفسطه ان شاء الله تعالى
وبين ما فيه **قوله** الا انه مشكك عند الحكماء المشهور من الفلاسفة
عليه ما نقله النصير الطوسي والمحكم والش المحقق قدس سره ان للوجود افراد
خفيفة يصدق عليها الوجود صدقاً عاصياً بالتشكيك واكره المتأخرون
وزعموا ان عدم صدق المعالي المصدرية على الموجودات الغيبية يدهي
وبذلك ليس بعيداً فالمراد بالاشتراك اح الاشتراك للمعنى المصدرية
وحيث لا يكون مخالفاً لما ذهب اليه الاشاعرة فانهم انما قالوا يتخالف الوجودا
الخفيفة لا يتخالف المصدرية وكلف بخوارق ان معنى الكون ليس
واحد مشتركاً في خصوصية تدبر **قوله** تفضيله الى الوجود ولو كان عين الخصو
اه المراد بالخصوصية المبنية المحضوية تغيراً عن الشيء لو صفة كذا في اها
قد قصد بهذا التفصيل دفع ايراد بوردان الخرم لشيء مع التردد في الخصوصية

لا يلزم منه عدم العنينة والاختصاص في نفس الامر فانه يجوز ان يكون عنينا او
مخصصا لكن العنينة او الاختصاص لم يكونا معلومين فالتردد بينهما لا ينافي الجرم
بما يتوعد في نفس او محض به وحاصل التفصيل واضح لكن قد اورد علي
ما قال سابقا في الشق الثاني اولا بالنقص الجسم فانه يجزم يكون الكثرة
مثلا جسمام مع الترددي كونها اجزاء لا تجري اوالفصال المقدار با او مركبا
من الهولي والصورة او اجساما ضغارا حلقينية فيلزم استراك الجسم
في هذه الخصوصيات معني واما باطل بانه على تقدير العنينة والاختصاص
لم يسري الجرم بالوجود الي ما ترد وفيه مطلق تردده وبصير نحو ما يكفي
امثال المصروب فانه عند قيام البرهان على الخصوصية بصير نحو ما بها
ولا يسري الترددي الخصوصية الي الترددي الحسنه وكفريق كلامه لانه لا
في ان الشيء المجزوم لا يمكن جزمه الا بان لا يفي فيه احتمال النقص اصلا فاذا
جزم بشي وتردد فيا نك عنينة او اختصاصا له فقد ثبت حال الجرم
احتمال النقص اصلا فاذا جزم بشي العنينة والاختصاص بشي بخور عند
العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل انشاء الجرم به وبذا ينافي الجرم فانفع
احمال الذي ذكره على هذا الحال حسب ان المراد بقوله لكنه سئلزم من حيث
انه عين او محض انه سئلزم الترددي الخصوصية الترددي الوجود حين
ظهور العنينة او الاختصاص فاعترض بانه في ذلك المحس يكون الخصوصية مجزومة
وسري نقاب الوجود الي الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود مترددا فيه
سريان ترددا الخصوصية الي الوجود وليس الامر كذلك بل مراده ان

احتمال البعنية والاختصاص قائم حين الجرم ولا جزم مع قيام الاحتمال فلا بد ان
لا يكون عباء ولا مختصا بل مشتركا دامانا اورد القضا فحواه ان الجسم بالوجه
الذي بالنور وجرم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصوصيات المذكورة
معنى مشترك بين الخصوصيات بحيث لا يخفى اي خصوصية من تلك
الخصوصيات يصدق عليها الجسم بالوجه المنصور كما في الوجود الا انه لما
قام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات
الواقعية ولما كان خصوصيات الوجود موجودة لزم الاشتراك بين الخصوصيات
الواقعية وحتم الكلام بلا كلفة ولا ايراد عليه الا ما سندر ان الله تعالى
ثم يرد على قوام وعلى الثالث بينت اصل المدعي ويلزم خلاف الفرض
انه ان اريد معلومته عدم الاختصاص والبعنية الجرم به جريا مطابقا للواقع
فالردي غير حاصل بحتمل ان يكون الاختصاص والبعنية معلومة جريا غير
مطابق ولا يلزم عليه خلف وان اريد به الجرم مطلقا فلا سلم انه ثبت
اصل المدعي فان المدعي فلك اشتراك الوجود في نفس الامر لا اشتراكه
في علم العقل وان كان جهلا ولا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ايضا في الجملة
بل لانه يلزم الجرم بوحدة المعنى مع فرض تعدد لال المفروض تحقيق البعنية
او الاختصاص في نفس الامر لا الجرم به وقد نزع بالمراد الشق الثاني
لكننا نعلم بوجودنا ان مثل هذا الجرم لا يكون جهلا مكره لانه يجرم به كل عاقل
برجع وجد انه فتا مل فيه فانه موضع تامل وفي قوله وعلى الرابع ثبت امتناع
الجرم مع التردد لان الجرم مع التردد يستلزم ان يكون الجرم به معنى واحد

اذ ذلك بنا في كلا التقديرين اعني الاحضاض والعينية كذا في المحاشية
سوال وجواب مثل ما مر ثم انظر لرفع الاحمال بعد التفصيل اذ لنا بان الدليل
ثم من دون حاجة الى هذا التفصيل فقال ذلك ان تقول في بيان لزوم
لغة في بيان لزوم امتناع الجرم مع الترد في الحوض لتعدد المعاني واورد
عليه انه يوجب المنع المذكور على قوله لا يمكن حصول الجرم اذ بانه انما يسلم
لو كان الاحضاض والعينية معلومين واما اذا لم يكونا معلومين فلا فائدة
بحاج في دفعه الى ذلك التفصيل ولا يلقي هذا الاحمال وانت لا يذهب
عليك ان الجرم شئ مع الترد في اشياء اخر يادي اعلى هذا بان الامر
للتصور حين الجرم ما يصح اجتماعه مع كل شئ من الاشياء المترد فيها فحينئذ
المجزم به ما يصح اشتراكه بين تلك الاشياء ثم تلك الاشياء ان كانت
منخفضة في نفس الامر مجزم العقل بصديق الشئ المجزم به وبه عليها الصديق
عليها وجب اشتراكها فيه فعدم الاشتراك يوجب امتناع الجرم فقد تم الكلام
من غير كلفة وبلا حاجة الى التفصيل فافهم ثم ذكر تقريرين اخرين هما واضحا
بعد ان قال ما قررنا ثم بقي بعد نظر عريض هو ان الجرم مع الترد في الجفوص
يحوز ان يكون جملا كماليا على عدم علمه بالاحضاض والعينية فلا يلزم الا
الوجود في الواقع بين الخصوصيات والابتن وجوداتها بل غايته ما لزم الاشتراك
عند العقل اجازم ويحوز ان يكون جملا كماليا كما يقع في التفرقة بالانظر فيه
ولو اجب بان كل مفهوم يصح وقوع الاشتراك فيه عند العقل بين الاشياء
والصفت تلك الاشياء به وجب اشتراك ذلك المفهوم فيها في نفس الامر

والوجود كذلك قال بقاء الجرم مع التزود في خصوصيات ^{مضموم} بعضي بان
الوجود صالح الاشتراك بين الخصوصيات منصفه بالوجود في نفس الامر
فوجب اشتراكه بينهما في نفس الامر قلت انصاف الخصوصيات بالوجود
المتصور المجرد الصالح لا بقاء الشك في عند العقل متوجع لم لا يجوز ان يكون
كل خصوصية منصفه لوجود مغاير للوجود المتصنف به خصوصية اخرى الا
العقل لا يفرق بين الوجودات فيحكم بالانصاف بالوجود واحد حكما غير مطابق
لما في نفس الامر كيف ولو ثبت هذه المقدمة لفت مونه اقامة الدليل
فان هذه المقدمة سادته لثبوت الاشتراك فافهم ولا عجب ان
بان الخلط انما شاركه الوهم ومنها يحصل الجرم من دون مشاركة
بان العقل الصرف يحرم بالوجود مع التزود في خصوصيات لان التفرد
بهذا الوجه غير جاد فانه من ابن علم ان هذا الحكم من حكم العقل الصرف
بلا منسوب وهم وان ثبت بان الوهم انما سلطانه على المحسوسات
لا على العقولات قلت الوهم سلطانه على جميع القوى عقلية كانت
او حسية لكن في المحسوسات يكون احكامها صادقة وفي العقولات
الصرفة العقل لطا دعه فيحكم كاذب وان قيل انما نعلم ضرورة ان هذا
الجرم صادف مطابق للواقع قبل التمسيد به بهن اجدر من بهن بهن اصل المدعي
فلا استدلال على ذلك البديهي بهذا الوجه معلومة به بهن احق منه
واب المحصلين فان قلت اصل المدعي ليس به بها الا في الوجود المتصدي
ولعل المدعي اشتراك الخلفي وهو غرضي في النظرته قلت قد انا ما سا بقا

ان هذا البيان لا يقيد الاستزراك الوجود المصدرى لان المحذور مع التردد
 في الخصوصيات ليس الا المصدرى لا غير فافهم ثم اورد النقص على الدليل
 فانه قد يجزم بوجود مع التردد في انه الوجود او غيره فليزمن ان يكون مشتركا بين
 نفس وغيره وما قبل ليس نتيجة الدليل الا ان الوجود معنى واحد في كل واحد
 عليه ولا يدل على الزيادة اصلا وهذا القدر غير مختلف غايته ما في الباب
 ان يكون هناك نفسا قاطنا لان تغاير المشترك المشترك فيه ضروري
 والاجواب ان الناقض ان اراد بالوجود المطلق فالمدعي غير مختلف لان
 للوجود وجودا عارضا كما سائر الموجودات وان اراد الوجود اجماعا
 فنقول الذي يلزم من الجزم مع التردد في الخصوصية انه لو كان موجودا ^{تلك}
 موجودا بالوجود الذي هو معنى واحد وذا غير مختلف في مادة النقص لكن
 ليس للوجود وجود خارجي فلم يلزم الاستزراك في الواقع بخلاف الخصوصيات
 الاخر فان لها وجودا في الواقع فخصف بهذا المعنى الواحد في الواقع
 فالصح الفرق هذا خلاصة ما افادته المحقق الدواني ^{في} **قوله** لا يقال يلزم
 من هذا الدليل انه ذلك ان نقول لم يكن سيند بمجرد بقاء الجزم مع التردد
 في الخصوصية بل بان الجزم يصدق الوجود على الخصوصيات باقى مع التردد في
 الخصوصيات فالامر المنفصل من الوجود ليس بجامع كل خصوصية وذلك
 الخصوصيات موجودة معا فالوجود يصدق عليها مجتمعة قد يلزم الاستزراك
 اجتماعا خلا كلام الامام سبق ^{لاننا} نقول الوجود اذا كان اده فانه اراد
 بالفرد المنشركا يكون صادقا في نفس الامر على التبرين بدلا فقط الاجتماع

فلا يلزم

فلا يلزم من بقاء الجزم بالوجود مع الترد في الخصوصيات لجواز ان يكون الوجود
امرا مخصوصا لكن لعل العقل ويجوز اجتماعه مع كل خصوصية فلا يلزم ان يكون ^{حقيقة}
كلية مشتركة في الواقع وان اراد ما يكون عند العقل نحو الشكر والصدق
بدلا ولو على وجه الغلط فلا نسلم ان الفردية تستلزم المانع لابل من حقيقة
كلية فتأمل **قوله** يلزم من هذا الدليل اه اجاب عنه التحقق الدواني به بان
الترد المستدل به من على ان العللة امر كلي قابل الاشتراك فوجوده ليس
امرا شخضا فان وجود الامر الكلي لا يكون جزئيا حقيقيا بخلاف صورة ^{النقص}
فان الترد هناك غير مبني على مثله فالترد في الصورة الاولى انما هو في ان
هذا المفهوم على اي فرد لصدق وفي صورة النقص في ان هذا الفرد في اي
كلى يندرج فالامر فيه عكس ما في الاول وان فرربا بالترد في ان هذا الشيء
زيد او كبر او غيرهما من الجبريات فالجواب ان الترد هناك ليس مبنيا
على تخوير الاشتراك ايضا والكلمة تجويز الاشتراك لا مجرد الترد وليس
بها تخوير الاشتراك اصل بل مجرد الترد كما في كل من شابهته بغيرها فانها
مع كونها مدركة بالوجه الجزم من قد شبهت بغيره فبمع الترد في ان هذه البضية
التي ابدت الان بل هي تلك البضية المتشابهة قبل ذلك يوم ان او
البضية المتشابهة قبل ذلك يومين او غيرهما فان ذلك مني على الاشياء
لا على تجويز الاشتراك انتهى وهذا الكلام وان كان مسيا الا ان لما شتم
ان تعلية الى اصل الدليل ويقول يجوز ان يكون الوجود المحرور بمحض
بالخصوصية او نفسها لكن لا شبهة غلط بحكم العقل بالاشتراك وصدقه

على الخصوصيات كما في صورة العبيبة الشيخ المري من بعد فلا مفاد
الا ان يستعان في السند به حكم الضرورة وقد مر **قوله** وذلك لان
الصورة الجزئية آية اشارة الى وجه الاندفاع بان مقتضى الاستدلال
ببقاء الجرم مع التردد في الخصوصيات اشتراك الامر بالمجرد اعم من
البدل لكن الاشتراك البديهي يوجب ان يكون هناك حقيقة مشتركة
جمعا وبذا غير مختلف في صورة النقص فان الشيخ الجزري الحاصل في الزمن
فرد متشابه صدق على الانسان جزري حقيقي غير صالح الاشتراك اصلا
للامعاء لا بد لابل تجوز الاشتراك فيه لاجل استنباه وغلط كما صرح به
الشيخ وغيره وعلى هذا ايضا يطلق لفظ الفرد المنتشر فالتناقض بقول
وسليم جازية مع تخلف المدعي فاما مجرم بالشيخ المري مع التردد في
الاشياء ومرتبة ومرتبة ومرتبة فيلزم الاشتراك ولو بدلا حسب
الواقع مع انكم لا تقولون به فان اعتذر بان التردد يدينها معطى العقل
لا يصلح الشيخ للصدق بحسب الواقع يقال بمثله في الاستدلال فما هو
جوابكم فهو جوابا فلا يتوجب جواب المحسني له اصلا او لعله انما في غاية ما
يمكن ان يقال والله اعلم **قوله** وفيه نظر لان وجود الكلبي له حاصله ان
وجود الكلبي بعينه وجود الافراد لا بعد الانسراع والتجزيد عن اجرييات
فنقول ما ذاك ايراد بوجود الجواهر ووجودات الانواع الوجود الذي لها قبل
الانسراع فلا يصح نفسه لانه لا بد للتقسم من المعايرة بوجبه مع الاقسام
اريد الوجود الذي لها بعد الانسراع وبعد الانسراع ليس الا صورة الموجود

وجود مغاير لوجود الافراد فالحضة القائمة بها غير المحض القائمة بالافراد
فلا يصح انقسم هذه الحضة من الوجود الى حصص الوجود القائمة بالافراد المعتبر
عنها لوجودات الافراد **فرد** وجوابه ان المراد بوجود الجوهر اه حاصلة
اختيار الشق الثاني والقول بان المنزج المعلوم وهو مفهوم وجود الجواهر
لا صورته القائمة بالذات ولا شك بصدق هذا المفهوم على وجودات
الانواع والاشخاص اي مفاسمها المنزعة **فرد** والضم ليس المقصود اه لما
كان مبنى السؤال على ما قرر ان القسم وجود الجواهر الى وجودات
الانواع والاشخاص ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص
اجاب بانه ليس المقصود الوجود بقسمات مترتبة متنازلة حتى لا
يخلف قسم الوجودات الى الاجناس الانواع ونقسم الانواع الى وجودات
الاشخاص فمضى بنوده هذا والجواب هو الاول فان السائل ان يترك
التقرير الاول وتقرر كذا لانه ان اردنا نقسم الوجود قبل الانشراح
فهو قبله غير متميز عن المحض التي هي الاقسام وبعد الانشراح موجودة لوجود
مغاير للاقسام التي هي صورة المحض وح لا ينفع الجواب الثاني
والاول حاسم كما في الشبهة قال المصنف والمحقق انه ان اردنا مجرد
الاشتراك ان يخلل وجهين الاول ان هذا اصطلاحين الاول اشتراك
هذا المفهوم البديهي المقصود والثاني اشتراك الوجود الحقيقي الذي بوجوده
الاشياء وهو الذي يعبر عنه المصنف والاشتراك في مواضع غير عديدة بالافراد
الوجود زعمنا انها الوجود المصدر يصادق عليه فافزاده واذا تقررت

نقول ان كان المدعى نفس شراك هذا المفهوم البديهي النصور فالدليل
تام ولا نقض بالمهنية والنسب فال مفهومهما الفهم مشترك فلا يخلف
للمدعى وان تناوله الدليل وان المدعى مع ذلك تماثل افراد التي
هي الوجودات الحصفية وح يكون حصف الوجود امر واحد مشترك بين
افراد وفلانهم الدليل ونفي النقص بالنسب والمهنية والثاني ان يكون المراد
بالافراد المتماثلة الحصف بالافراد المتخالفة الوجودات الحصفية والنقص
ان المدعى ان كان مجرد شراك هذا المفهوم مقدم الدليلان ولا نقض
وان كان ذلك مع احضار افراد في المتماثلة التي هي الحصف حتى يكون
له افراد حصفية اصلا فلانهم الدليلان والنقص بالمهنية والنسب وادار
النسبة فافهم **ن** وانت تعلم اننا نجزم بالحصر انه انت لا بد من عليك ان
مقصود انت المحقق قدس سره انه على تقدير تعدد الاعداد يكون كل عدم رفعاً
لا يقايله من الوجودات ومن الاوليات ان الحصر بين الشيء ورفعه عقلي
لا يجوز العقل الواسط بينهما لا بان يجعل هذه المقدمة واسطة بل بنفس تصور
الشيء ورفعه ولا بدري ما اراد المحقق به بقوله اننا نجزم بالحصر من غير ان
مصور العدم بهذا المعنى ان اراد ان نجزم بالحصر ان تصور العدم لا ياب هو
رفع بل بوجه اخر فهو ممنوع وكيف والجزم بالحصر ليس الا اذا تصور الشيء
ورفعه بما هو رفع وان اراد ان نجزم بالحصر وان لم تصور بهذا المعنى لقضلا
بل يكفي تصور الاجمالي فلو سلم هذه المقدمة يتم كلام الشرف قدس سره ايضا
فانه بهذا التصور الاجمالي لا نجزم عن كونه رفعاً للوجود الخاص فان الاجمالي

انما يكون للتفصيل المعبر في حقيقة فالموجودية بالوجود الخاص الاخر لا ينافي الا
بهذا العدم الخاص لانه ليس رافعا له وكذا المعدومية بعدم اخر لا ينافي المعدومية
بهذا العدم الخاص وكذا الانباني الموجود الخاص الذي ليس مرفوعه وان كان
مطلوح نظره ان العدم اذا تصور احكاما لم يعلم انه سلب بهذا الوجود الخاص
ام لا فيجوز العقل خلوصه عن الوجود الخاص وهذا المعدوم الخاص فحجابه انه
على تقدير اشتراك الوجود او العدم بطل الحصر ايضا فانه لم يعلم عند تصور
اجمالا انه مضاف الي الوجود فان قيل انه معلوم انه لا يضاف الا الي
الوجود قلت نقدر جزم بالحصر بهذه المقدمة فلم يبق عقليا علي ان الجزم
بالحصر لم يكن بواسطة العلم بان يذرا رفعه بل الرفع والمرفوع شابهما ان
يجزم من تصورهما انهما لا يرتفعان وهذا هو الحصر العقلي مع ان السلب
ان كان متعديا مع قطع النظر عن الاضافة يعود الاشكال ابي شكال
عدم بقاء الحصر العقلي كما كان عند وحدة العدم فيكون اخذ وحدة العدم
مستدركا وبين عود لطلان الحصر بقوله لاحتمال ان يكون الشيء اه فيه
نظر طارئة فانه يجوز عند تعدد مفاهيم العدم ان لا يكون كل صالحا للاضافة الا
الي وجود خاص رافعه واذا لم يكن عدم خاص الارفع بوجود خاص يكون
متناقضا دون غيره من الاعداد فلا يطل الحصر وهذا كما يقول المتأخرون
ان النسب السلبية سب بسيطة مع ان كل سلبية لها مقابل نسبية خاصة
اجابية متناقضة لها علي ان يكون الرفعان ح صادقين فلا حرج بالحصر
لانا نقول في جزم بالحصر نظرا له فيه ان مقصود المعارض ان العدم

متقابل للوجود والخاص والمحصر بين الشيء ونقصه ضروري اولى لان الشئ
واسط في اثبات المحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا المحصر الا الوجود والخاص
والعدم الخاص والمحصر بينهما ثابت بلا مرد فلا بد من اخذ وحدة العدم ولا
والفرد لوجهم ما ذكره لم ينحصر بين الاحجاب والسلب المتناقضين
عقليا **ول** لا معنى للعدم الا ما ينفي جميع الوجودات انت اذ انت لا يد
عليك انه لم يد ما اذا اراد ان اراد ان ليس المعقول من العدم
الخاص الا ما ينفي جميع الوجودات فهذا غير ظاهري بل لا يصح فالعدم
نقص الوجود الخاص فلفظ ينفي جميع الوجودات على انه ان سلم
له الاستزاد فلا ينفي المحصر ايضا لان حصه العدم عدم خاص فبنا في
جميع الوجودات فلا ينفي المحصر فيه وبين وجود خاص وان اراد ان العدم
المطلق لا العقل الا ما ينفي جميع الوجودات مسلم لكن لا بد من حذف
وحدة العدم فاللحق الذي رده قد اخذها مقدمة اخرى هي ان
المعقول من العدم ما ينفي جميع الوجودات بدل وحدة العدم فلا
يكون هذا احتضارا للدليل بل تركا لمقدمة واقامة اخرى بدله **ول** احتضار
في الدليل الذي اختاره الشئ المحقق قدس سره وبقيل انه ليس هناك
اخذ مقدمة اخرى فان حاصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركا بطل المحصر
فيه وبين العدم الذي ينافيه لانه ينفي احتمال الوجود لوجود اخر ولا يكون
الوجود الخاص الذي هو ظرف المحصر والعدم الخاص لانه لا يجمع الوجود
فدا من ينفي فانه وجب نفي العدم الخاص لا يجمع الوجود مطلقا بل

انما لا بجامع وجوده لفظية فلا بد من اخذ احدي المفدين ايا وحدة
العدم واما عدم معقولية العدم الا ما ياتي في جميع الوجودات ان طفراتنا
من دون اخذ وحدة العدم فافهم **قوله** فما ذكره من نفي العدم اه حاصله
ان العدم لا ياتي في ذاتنا فنقض الا ما هو سلب له فالعدم انما هو في
الا الوجود واما ان الذي هو سلبه قد عوي ان ليس المعقول من العدم
الا ما ياتي في جميع الوجودات لا يصح بحال الا اذا اخذ العدم مفهوما غير مصدا
الى شئ ويدعي ان هذا العدم مناف بفس ذاته الوجودات باثر ان
طفراتنا لانه لو كان مضافا فاما ما ياتي لما اضيف اليه في غير الدليل
فانه قد اخذ العدم بمعنى لا يفهم الجمهور وكان الماخوذ في دليلهم طرفا للحصر
يا كانوا يفهمونه من لفظ العدم وهو العدم انما هو والمباني لما اضيف
اليه فلو لم يكن معنى العدم واحدا لكون التزويد حاصرا للشيء في لا بد من
اخذ وحدة العدم وان لم يكن اخذ ضروريا في هذا الدليل المنحصر في انما
هذا المقدمه المنحصره مشكل كما هو الظاهر عند المتوقدين **قوله** ثم يمكن لغز الدليل
اه هذا التفسير انما يدل على اشتراك الوجود والعدم معا وحاصله ان الوجود مقابل
للعدم فلو كان احد المتقابلين متعددا لم يبق الحصر عقليا فلا بد من وحدة كل من
المتقابلين وهذا انما يتم اذا اخرج في الوجود باخذ وحدة العدم وفي العدم باخذ
وحدة الوجود بما عرفت انه على تقدير تعدد واحد لا يضرب بالحصر **قوله** وان الوجود
متناقض للعدم اه وهذا ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم هناك تناقضات
ثم ان هذا الدليل كما يقال الاخوة معنى واحد فلا يكون الاخ لا اخ واحد لا شرا

وحدة اللازم وحدة الملزوم والحل انه ان ارد ان التناقض واحد شخص فهو
 ممنوع بل يجوز ان يكون للعدم وجود منافضة ومع اخر منافضة اخرى وان
 ارد ان مفهوم التناقض واحد نوعي فهذا لا يلزم ان يكون التناقض
 واحدا لجواز ان يكون التناقض له اشياء مختلفة تحقق حصة من التناقض
 بين الشيء ومنافضة وحصة اخرى بين الشيء ومنافض اخر **فرد** لا نفر
 وحدة احد المتناقضين آه هذا النفر ليس متوقف على وحدة العدم و
 قد استدل على وجوب التناقض بين مفهومين بانه لو كان احد المتناقضين
 واحدا والاخر متعددا لبطل المحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ان
 يرتفع هذا التناقض الاخر مع بقاء الاول وهذا انما يبطل كون نقض شيء
 واحدا متعديا متباينيا في الصدق كل منهما الاخر ولو تباينا خبريا واما اذا
 كان الشيء نقضا لمتساويان في الصدق فلا لانه لا يمكن حيد بقاء
 نقض مع ارتفاع اخر فاما ان يتحقق الشيء او نقضه كلاهما وجب لا يوجب
 الايراد المشهور بان الموجبة نقض لاسالبة لان التناقض من السلب
 المتكررة فاذا كانت السالبة نقضا لهما كانت هي نقضا لاسالبة ثم سلب
 اسالبة اقيم نقض لاسالبة لانها رفعها ورفع كل شيء نقضه فيكون لاسالبة
 نقضا وانما يتوجه هذا الايراد على من منع تعدد التناقض مطلقا واجاب
 عنه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمهما الله تعالى بمنع كون الموجبة ^{لنقضها لاسالبة}
 لان نقض كل شيء رفعه ونقضه ليس الا سلب السلب وانما يحكم على الموجبة
 بكونها نقضا لانه لا يلزم من التناقض الذي هو سلب السلب وبهذا الجواب

ليس لان التناقض في عرفكم كون النقيضين بحيث يلزم من صدق كل
كذب الاخر وكذب كل صدق الاخر وهذا المعنى يتحقق بين الرفع والمرفوع
فاذا كان الرفع نقضاً لكان المرفوع الرفع نقضاً فالكاركون الموجبة
نقضاً للسالبة بهذا المعنى مكابرة فاصحة والكان الاكارمياً على
تجديد اصطلاح في التناقض فلا كلام معه ولعله انما وقع فيها او وقع بعض
عبارات شارح المطالع ربه ان نقض كل شيء رفعه لكن لا يقول عليها
كما ينبغي عليه الشرح المحقق قد بسره وقال الصحيح ان رفع كل شيء لنقضه
ومن هنا ظهر لك ان التناقض من النسب المتكررة يعني النسبة
المقابلة الى نسبة من نوعها بحيث يكون اسم متبادلاً بما وظهر حقيقة
من رد على ذلك الصادرة بان التناقض من النسب المتكررة و
وقع من وقعته بان كون التناقض من النسب المتكررة بالمعنى المذكور
ممنوع وكونه مما يعني النسبة المقابلة الى نسبة لا ينفع للكون النقضية
مقال عنده الى المرفوعة اجاب المحقق الدوالي ربه بان سلب السلب
ليس نقضاً للسالبة لان سلب السلب في قوة سالبة الى السالبة
المحمول فلا يكون نقضاً للسالبة وان اريد بالسالبة الى السالبة المحمول
فليس الوجه نقضاً لها وهذا موقوف على عدم تعقل السلب الوارد
على السالبة البسيطة وادعى ذلك المحقق ربه بدنيته وهو احدى ربه
السلب قطع ورفع ومن البين الضروري ان القطع والرفع لا ي
محض فاي شيء سلب ويقطع مع ان الضروري ان المعنى الرابط الغير

المستقل مما هو رابط غير مستقل لا يصلح لان يتعلق به السلب فلا يتعلق السلب
 بالنسبة السلبية واما النسبة الايجابية فلا يتعلق بالسلب ايضا كما عليه
 المتأخرون مع من ان النسبة السلبية بسيطة متاعدة للنسبة الا
 يجابية غائية البناء بحيث لا يصح اجتماعهما ولا ارتفاعهما وهذا ما يحكم به الوجهان
 الصريح ثم ذلك المحقق روي عن عدم صحة تعلق السلب بالسلب البسيط
 بيانات مطمئنة وشجع القول فيه ومن استثنى فليطاع جديدي على منج التجريد
 بعد ما اثبت استدراك وحدة العدم في الدليل الثالث بالتقرير المشهور المذكور
 في المتن قرر الدليل بهذا الوجه وحكم بالحاجة الى اخذ وحدة العدم لانه لو كان
 الاعداد متكررة كالوجودات يكون كل واحد من الاعداد نقضيا لكل واحد
 من الوجودات فلا يلزم تعدد التفاضل في شيء واحد وانت لا بد
 عليك انما تفرغ عنه ان ليس المعقول من العدم الا ما ياتي بجميع الوجودات
 وح لا يصح كون عدم خاص نقضيا لوجود خاص بل له نسبة الى جميع الوجودات
 بالمتافات على السوية فيلزم ان يكون كل عدم نقضيا للوجود ويلزم الخلف
 ان تحس فانهم قال المصورة والجواب انما لا نسلم ان العدم مفهوم واحد
 انه يعني انما لا نسلم ان العدم الذي هو نقض الوجود مفهوم واحد ان
 كان مفهوم السلب مفهوما واحدا بل العدم الذي هو نقض الوجود مفاهيم
 متعددة متكررة بالاضافة الى مفهومات الوجودات فيكون عدد الاعداد
 حسب عدد الوجودات وح يكون الزوادي بين كل وجود وجود عدم
 حاصر لان كل عدم عدم ح رفع لكل وجود وجود ونقض له وهذا هو النظر

الذي سماه المحقق البدائي رة نظرا وفتح لا يرد عليه ما اورده من ان
قوله قدس سره بل هو متعدد ومتاثر بحسب الاضافة الى الوجود مشتمل الى
ان العدم معنى واحد لا تميز فيه الا بالاضافة وهذا ما منع المصنوع
فلا يصلح للسندية ثم قيل ان السلب معنى لا تعقل الا بالاضافة الى الوجود
مح لا يدان يكون للوجود معنى واحد والجواب انه ممنوع ليف وقد رتب
القائلون بالجعل البسيط ان للمبته سلبا يبقى به ذاتها ولو سلم فلا يقيد
المطلوب لجواز ان يكون السلب بحيث لا تعقل الا مضافا الى
الوجود ولا يلزم فيه وحدة العدم الذي هو نقض الوجود لان الوجودات
يجوز ان يكون كثرة يضاف اليها السلب ويكون بقا له بعد ما اضيف
بالنسبة الي ما اضيف اليه فلا خلف قد برهنه اي يصدق الواجب
والممكن انه قرر الدليل بان سمة للوجود الى الواجب والافتصال
حقيق عقلي بحيث لا يصلح عند العقل موجود خارج عن القسمين ولا وجود
داخل فيما ولو كان للوجود معان متعددة لا يبقى القسمان فضلا عن
عقليا بل يجوز كون شي واحد داخل في القسمين وجنبا اندفع ما اجاب
به المصنف فان عدم تعدد الوجود مقدمة اجنبية تتوقف القسم عليها بخبرها
كونها عقلية وانت لا تدب عليك ان كون القسم عقلي بحيث لا يجوز
احتمال اجتماع الاسماء وادفعها ولو احتمل لا باطلا غير ظاهري وجوار
احتمال ضروري الطرفين باق ولو كان مضمحا لا بد في التفات فلا بد
براد من كونها عقلية كونها بدنية عند العقل وهذا لا ينافي فيام احتمال باطل

عند العقل ضرورة فانهم المقصد الثالث في ان الوجود نفس المنية او خبرها
 اذ اراد عليها **خبر** والذات بثلثة اه اعلم انك قد عرفت ان للوجود معينين
 احدهما المصدرى والاخر ما به موجودته الاشياء وبعبارة اخرى ما به ترتب
 عليه الانوار وبعبارة اخرى ما هو مصداق الوجود به والكل عبارة المقصود
 واحد وقد اختلفوا في الوجود اختلفا فاعطيا تخرجه قلوب الاذكياء ولولم
 اذ كان المهرة من العلماء لم يبنه على حقيقة الامر الا من له قلب سليم وبحيث
 عن الهوى بفضل القويم ولم يات اصحاب الانظار الا ما يشوش قلوب
 الراشدين ولم يظفروا لوالانكار الا بما هو يوشى لمرار الكاملين قد خلط
 المناخرون وحبط المفلدون وزرعه القديما ولم يبنوا ما يزيل الحفي
 خي نزع البعض انه لم يبين الى الان سبيل التراجع الواقع بين الاعلام
 ولم يكتف على احد من من من الازمان طرق اختلاف المنورات
 بين الكرام فمنهم من رعم ان لاختلاف في الحقيقة انما الاختلاف في
 اللفظ والصنعة ولم يبنه لكل احد من النادلين الجدي في استعلام الحقائق
 السادتين باقدام انظارهم سموات الدقائق بالذي عنوانه الذي الافهام
 والذي قصد الافادة به من هو لاء العظام ومنهم من توهم ان لاختراع الاي
 بذا معنى القروى الذي يفهمه كل واحد من الانام ووطن ان اكابر العقل
 الزايب الى البغية ممن جازوا اينوا قرب الافهام ونفوه في حقه لا حص
 المتاولون بالاداب المرضية من اهل الانقيان بل لا يجوز احد من ملكه
 من الملكات الشرعية من عاينة اصحاب الايمان ومنهم من اعترف بما يقصود

عن الغفور علي فهم المقصود البان لكن بالاعتراض عليهم بحال اللسان وقال الوجود
المصدرى غير صالح للنزاع والحقيقى لم يثبت بعد حتى توجه اليه البحث زعمانه
ان الموضوع يجب ان يعين اولاً ثم يطلب اعراضه الذاتية والى قد اشدت
فى هذا المطلب الرفيع السكالى سبيل قومه وطريقه مصونه بهدائه من
كان فى عصره ستاد العلماء الاعلام وجاز قضايا السن فى تحقيق المسائل
المهمه فى علم الكلام بل اقتضى عليه انوار هداية الرب المنان واشرب فى قلبه
اسرار القرآن اى فى النبى والعلو نظام الملة والدين اسكنه الله تعالى
مقام خلد وادافا اذ افقه برحمته فاحدوا ولا حريم النزاع الواقع بين العقلاء
ثم احق ما هو الحق من بين ذاهب الفضلاء على ما يعطيه النظر القويم الذى
يهير قضي اولوا الالباب من الاولوكيا ويهتدي بهن اعطى من شراب
الحمد من الغياب وانا بل الصواب الذى يميز الفس عن اللباب
ولا يهتدي اليه الا بالكشف الذى جازته الصوفية الكرام من الاولياء
النظام فنقول المقصود فى هذا البحث تعين مصداق الوجودية الذى يرد
رجح الواقعية طلب العوارض التى الاولى فيه تعين الموضوع من قبل
فنجيزت فيه القوم اخرايا واتخذ كل مذبا وشربا فاعلم ان الاحتمالات
خمسة انزعابية الوجود المصدرى به الوجودية عن الحقائق والضمائم اليها
ومبانيه لها وغنية بها وخزينة بها الاجمال الاول الوجود الذى يدور عليه
رجح الوجودية ومرتب الانا معنى منزعج من الحقائق وهو منسوب الى النج
المقبول والظاهر انه على هذا الاحتمال الوجود الذى به الوجودية هو المعنى

المصدر لا يغروا في اظن هذا التمثيل بعيدا عن مثل هذا التمثيل للفكر عن
 الباب كيف وقد بالغ هذا الجرح في ان شخص المليات بنفسه وانما الالباب
 اخرز ايد عليها في كما انها ما به الاستراك ما به الامتياز وقد نص ايضا
 بالمساواة بين الوجودات الشخصية وقد لظن في بعض المليات الغيبية
 فقال حقيقه القول انما رتبه والنفوس المجردة انما هي الوجود وقد نص
 على ان المليات تجعله بالجعل البسيط والوجود المنزج تابع من لوابع
 لفرع الملية بغيره ونصروا فغنية قبل ان تراعى هذا الوجود المنزج فكيف يكون
 هذا الامر المنزج مناط الواقعة عنده وانما السبب هذا القول بسوء فهم
 المقصود من بعض عباراته في حكمه الانفراد وهي كذا الوجود ليعب بمعنى
 واحد على العوا والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من
 كل واحد كذا مفهوم الملية مطلقا والسببية والحقيقة والذات على
 الاطلاق فتدعى ان هذه المفومات عقلية صرفه ثم اورد البراهين
 عليه ثم قال بهذه العبارة ثم ان اتباع المشايخ بنوا كل امرهم في الالهي
 على الوجود والوجود يطلق على النسب الى الاشياء كما يقال الشيء موجود
 في النسب وفي السوق وفي الدين وفي العين وفي الزمان وفي المكان
 ولفظ الوجود مع لفظه في في الكل بمعنى واحد يطلق بازاء الروابط
 كما يقال زيد يوجد كائنا وقد يقال على الذات والحقيقة كما يقال ذات
 الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه وثمة في هذه اعتبارات عقلية تضاف
 الى المليات الخارجية هذا ما يفهمه الناس من لفظ الوجود قال كان عند

المشابهين له معنى اخر فهم لمزمون بباينه في دعاءهم لا على ما باخذون من انه
أظهر الاشياء فلا يجوز تعريفه الشئ اخر فبئذ العباره طن من ظن ان الوجود
الذي به الموجود به يغنده معنى انشراحي وليس الامر كما زعم هؤلاء بل مقصود
الشئ ان الوجود وظايره عقلي صرف بمعنى ان لفه معنى اعتباري
وليس بجذايه امر زايد يكون مصداقاً له كما في القوفيه فان مصداقها
وضع خاص زايد عقلي حقيقه السماء والدلائل التي أقامها بعد تمامها
توطين بذو معنى العباره الاخره ان لفظ الوجود يدل بالاستتراك
الصياحي على معان الاول المعنى المصدرى قد يغير نسبة الى شئ
يقوله والوجود قد يقال على النسب اه الثاني النسبة الحاكية الايجابيه
واليه اشار بقوله ويطلق بازاء الروابط والثالث نفس حقيقه الشئ
المفرد هو الوجود الحقيقى الذي به موجود به الاشياء واليه اشار بقوله
وقد يطلق على الحقيقه والذات وهذا الذي ذكرنا من معاني الوجود ما فهم
الناس من لفظ الوجود والاول امر عقل صرف وليس امر زايد كما ذكره
والثالث نفس حقائق الاشياء فلا وجه الاضماع اصلاً فان كان للوجود
عند المشابهين معنى اخر غير عمومته متصفاً الى المهيئات الامكانية فهم لمزمون
ببانه لا يلقى لهم القول بانه اعرف الاشياء فان ما هو اعرف عند القوم
لا يصلح الاضماع كولا مصداقاً فيه منظم في قديان لك ان بذو الشئ
قابل بمعنى الوجود الذي به موجود به الاشياء فاما ان يقول بان الحقائق
المختلفة هي الوجودات كما هو مذاهب الشئ الى احسن الاشئرى قد سن

سره اذ ان الوجود حقيقة واحدة صارت كثيرة كما هو رأي الاشراقية
والظاهر هو الثاني وللعلم ايضا انه حدث مذهب اخر هو ان الوجود الذي
به الموجودات عين في الواجب انراعي في الممكن فالواجب موجود بنفسه
والممكن موجود بغيره من جهة من الوجود واليه ذهب بعض الناس وقد
اخذوه من عبارات المحقق الاول رحمه الله تعالى وسكنيف لك
حقيقه هذا القول ان الله تعالى الاحتمال الثاني هو ان الوجود انضمام
وقد احتمالات ثلثة لانه على هذا التقدير اما منضم في جميع الموجودات او
منضم في الممكن دون الواجب او بالعكس والاخير لم يذهب اليه
ولم ينسب الي اخذ الاول منفردا الي جمهور المتكلمين والثاني الي
الفلاسفة المشايخ قال ابن السكيت رحمه الله تعالى ما نسب الي المتكلمين
لم يذهب اليه من الائمة والجماعة الا شروفاً قليلة لا تعبوا بهم كالاندلسي
والامام الرازي في احد قوله رحمة الله تعالى وانما هو مذهب الجاهل منهم من
المختل ولقول هذا العميد بل لم يذهب اليه الامام الرازي رحمه الله فانه
صرح في بعض كتبه ان الوجود لا يرد على الماهيات انما الوجود المصدري حقيقة
ولم يرد ذلك من الامر الرازي غير معقول فالوجود الذي هو مصداق المصدر
غير رايد عنده وانما نسب الي المشايخ في نفسه كلام يستوفي في في المن
والشرح كما ستطلع عليه ان الله تعالى فالوجود حقيقة على الاول من
يدين المراتب امر مشترك وعلى الثاني وجود الواجب مخالف للوجود الممكن
وبل هذا المذهب هو الذي نقله الكندي في لاديه لا يرد الله المحقق قدس سره

عليه السلام

عليه بأنه خفيف وسخيفة لم يتعرض له المصنفه الاحتمال الثالث هو ان الوجود
 مباح للمخففة الموجودة اي اي مفصل عنها ليس عليها ولا صفة فائتية بها وعلي
 هذا الاحتمال لا يمكن ان يكون مباحا لجميع الموجودات او لا موجود مباح
 للواجب والممكن بل لبعض الموجودات ويكون عليها لبعض فاما ان يكون
 غيبا في الواجب مباحا في الممكن او بالعكس والثاني غير محتمل ولم يدب
 البه داهب والاول منسوب الي بعض الافدين من اليونانيين قالوا الوجود
 شخص واحد موجود بنفسه لا يوجد قائم به واجب الذات والحقائق الالهية
 موجودة بالانساب اليه ودخل الوجود عليها كحل الشمس على الماء المقابل
 للشمس وهذا هو الذي اختاره المحشي ره الاحتمال الرابع انه عين الوجود
 كلها واجبة كانت او ممكنة فاما ان يكون وجود كل حقيقة محالها وجود حقيقة
 اخرى مخالفة حقيقة ويكون كل حقيقة هي وجودها ويكون اطلاق لفظ الوجود عليها
 كما اطلاق لفظ العين في معانيها واما ان يكون حقيقة واحدة مشتركة في
 الكل ويكون مابة الاشتراك نفس مابة الامتياز والاول نذهب الشيخ الي احسن
 الاشعري ره علي ما هو المنقول في الكتب الكلامية بل نذهب جميع اهل السنة
 والجماعة كثرهم الله تعالى كما نص عليه ابن التمنية رحمه الله تعالى والقول بالزيادة
 انما هو نذهب اهل الاغر وحل والرافض قال ابن التمنية رحمه الله تعالى في مناهج
 السنة ان نسبة الاشتراك اللفظي الي الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى
 غلط انما غلط الامام الرازي والامدي والشمس تالي رحمهم الله تعالى قال
 الاشعري قد كسره ان ليس في الخارج شئ مبهمة وشئ وجود بل فيه شئ واحد

هو الوجود والمهنية وانما يتبع من الخارج الوجود العام وليس مقصوده ان
ليس في الذين معني عام وبلا انما نسبوا اليه ذلك لسته عصب لهم
هي انه لو كان للوجود معني عام مشترك فيه الموجودات فلا بد من تميز كل
تركيب الموجودات من الوجود وبغيره وهو ظن كاسد اذ لا يلزم من اشتراك
مفهوم الوجود في الموجودات ان تحتاج الي تميز يكون جزء الوجود بل كل
موجود ممتاز عن غيره بالخاصة كالمليات المشتركة في مفهوم المهنية
مع كونها متميزة بنفس الحقائق وقال الفهم ذلك التميزات الفهم وجود فلم يلزم
التركيب من الوجود وبغيره وليس معني كون الوجود مشترك بين الموجودات
ان الوجود معني واحد موجود في الخارج في كل موجود موجود بل معناه ان الذين
ياخذ من الموجودات معني مشترك فيه الموجودات هذا الكلام الذي
لخصناه من عباراته المنظمة ولم يدرك الي الان ما اذا اراد ان اراد
ان الشيخ الاشعري ما حكم يكون لفظ الوجود مشتركاً لفظياً بين الموجودات
الخاصة الحقيقية بل حكم بان الوجود امر مشترك بين الموجودات الخاصة
مع كونها عين الحقائق الموجودة والامتيار بين موجود موجود بنفس الحقائق سواء
على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فذا وان يمكن ان يكون مقصود الشيخ
قدس سره والابناء عالم مقبوض في كسبيل ما قال قدس سره في رد اندية بما هو
في الكتب الكلامية بل لا بعد ان يكون ندية ندية الصوفية اللرام لكن لما ناد
قدس سره بعبارة محتملة كما هو دأب قديما والصوفية قدس سره اصرارهم واذا قاله
ما اذا فهم لم يفهموا مقصوده قدس سره على ما هو عليه نفسه في مطبوعة العقل

المتوسط وبوبده حكايه منقوله في التفجيات من قول رسول الله صلى الله عليه
واله والنجابه وسلم في حقه قد كسر اله في قد قلته وقولي صدق الحكمة بمانته في
واقعه انققت لبعض العرفاء لكن يابى عنه كلمات الفاعل فانه شدد وانكسر
على من زعم ان الامر المشترك موجود في الخارج وان اراد ان الشيخ ما
المراد مشترك مفهوم الوجود المصدرى فانه انما قال بغضبه الوجودات الحقيقه
وهو لا ينافي مشترك المفهوم العام المتراعى في الدين فهذا حق لكن بمعتزل
عالمنا الصدد من نسبة الاشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي اليهم في
كلامه نابل اخر فانه قد نسب الي الشيخ الاشعري كسره ان اما خوز في الدين
امر واحد مشترك فيه الموجودات والشيخ قد كسر كسره يمكن بذكر القول بالوجود
الذي نفي نعم يرد على الامام ره حيث زعم ان الشيخ قد كسر كسره بذكر اشتراك
الوجود المصدرى زعم ان القول بالغضبه اقضى اليه ان قوله بالغضبه
انما هو في الوجود الحقيقي ودون المصدرى بالقول بالغضبه لا ينافي اشتراك
المصدرى معنى والاحتمال الثاني يرجع حاصله الي ان الوجود حقيقه
واحدة قد كثرت وتميزت بنفسها فصار تضافات مختلفه فح لا بد من
الفرق بين الواجب والمحكن بان لا يصير مصداق الواجب مصداق
المحكن مع كون حقيقتهما الوجود والفرق يمكن بوجهين الاول نفس حقيقه
الوجود المطلق لا بان يؤخذ الاطلاق في ذاته والام بصير مطلقا بل
معناه سلب النقيضات حقيقه واجنه ليس في ذاته لكثرة اختلاف متوجه
في تقديمه واجب بالذات مستغن عن كل شيء والوجودات المصفيه حقائق

امكانه والحقيقة الامكانية لا يمكن ان يصير واجبه ولا المحضه الواجبه
يمكن ان يصير ممكنة هذا هو مختارنا الاله الصوفية الصافية الكرام اصحاب
الكرامات قالوا الوجودات الخاصة المقيدة باطله في حد انفسها لها
تقرر ان بحيث لا يثبت عليها اثار من دون قيام بالذات عاليتها كانت
او سافله ويعبرون عن هذا التقرر بالثبوت العلوي وهذا التقرر مفاض
من الذات الاقدس على طريق الاحباب يحون الوجودات المقيدة
المتقررة في المحصرة العلمية بالايمان الثانية ويسمون افاضة هذا التقرر
النبوتي بالفيض الاقدس وتقرر اخر بحيث يثبت عليها اثار التي
استعدت الاعيان الثانية في المحصرة العلمية وهذا التقرر مفاض لا
راوة الاختيارية ويسمون هذا التقرر بالوجود فاذا اراد الله تعالى
هذه الافاضة على عين من الاعيان الثانية نقول له كن من دون
حرف وصوت فتمثل العين ويفر في الاعيان من ترب الاثار
يسمون هذه الافاضة بالفيض المقدس فالحقائق الامكانية عندهم يمكن
ان يقرر من دون وجود ويمكن ان يقرر موجودة فلذا اطلق البعض
لفظ الزيادة وقال الوجود رايد في الحقائق الامكانية واراودا به
هذا اللفظ كالب ولم يردوا ان الوجود عارض للحقيقة الامكانية بل
ارادوا ان الحقيقة قد يقرر وتصير موجودا مبداء الاثار وقد يقرر ولا
تكون مبداء الاثار فلما يكون وجودا واما الوجود المطلق فهو متقرر
ذاته مقرب الاثار بل نفس نبوب مناب كل صفة هذا وان لم يندوا

الحجة العقلية عليه لكنه معلوم لهم بوزر الكشف الذي لا يابنه الباطل من بين يديه
وليس هذا موضع تفصيله ومن شاء الاطلاع عليه فليراجع الى كتب خليفته
الله في الارضين خاتم الولاة المحمدية مخبأ عن ظلمات الهوى ومخلفات
الاخلاق الشريفة المعروضة الى انظار العلي والثاني ان يكون فرد
من افراد الوجود واجبا بالذات وهو معروف الى الفلاسفة الاشراقية
وخصب ما نقل عنهم ان الوجود مع كونه حقيقه الحقائق مقول على افراده بانفسه
فغير في نجوس الاشياء قويا شديدا بحيث لا يمكن اقوي منه وهو الواجب
وهذا الاخبار الاقوي لا يمكن فيه التكثر اصلا ولا يمكن ان يكون تحت افراد
كثيرة بل هو شخص مفيد متصف بالصفات الكمالية فحقيقه انسية
وتشخصية واما الاخبارات الضعيفة فكل مرتبة منها صالحة للتعدد
والتكثير ولا يمكن ان يكون متقرة الا بقر الاخبار القوي الذي هو
الواجب وبعض هذه الاخبارات كليات منخضة في فرد وبعضها متعدي
الاشخاص ويسمون الاخبار الصالح للتكثير منه وقد ونجم بعض هذه
الاخبارات مع بعض فيترتب على هذا المجمع اثار واحكام غير اثار
الاحاد واحكامها فكلون منه مركبة من اجنس والفضل ان كانت تلك
الاخبارات محمولة على هذا المجمع ومن الماددة والصورة ان لم تحمل على
الصدر الشيرازي الوجود امر مشترك مفيد ومما زيفه وما به
الاتفاق نفس بابه الاختلاف تمايزا بالكمال والنقص موجود في العين
بالذات والمهمات التي باسمنت راحة من الوجود موجودة بالعرض

اولاً شك ان الوجود متحد مع الماهيات في الالغيا ان الوجود مهيأ
 هو في موجوده قطعاً فليس كلاهما موجودين حقيقة والاطل الاتحاد بل
 احدهما موجود بالذات والاخر بالعرض وعند الوجود موجود بالذات
 وقال الوجود ليس كلياً ولا عاماداً مشتركاً ليس كاشتراك الجنس حتى يحتاج
 الى الفصل ولا كاشتراك النوع حتى يحتاج الى التخصيص بل اشتراك
 على وجه لا يعلم الا بالرسوخ وقال الفيلسوف عرضة كعرض الاعراض
 لموضوعاتها بل كعرض مهيأ انما هو الاتحاد حقيقة والماهيات محمولة على
 الهويات بالذات لا كحمل العوارض وقال الفيلسوف كل ممكن زودج كس
 لان الوجود رايد على الماهيات في العقل فان العقل تجد بعد التحليل في
 الكلمات مهيأة مغايرة الالغية واما الواجب جل مجده فبسط من كل وجه
 اذ ليس له مهيأة مغايرة الالغية لا عقلاً ولا خارجاً ككلامه خفاة من الشيا
 المشبهة في بطون الاوراق من الاسفار الاربعة وعو شى حكمه الاشراق
 والشفا وانما لا يخفى عليك ان هذا الرأي وان كان مأخوذاً من
 القول المنسوب الى الاشراقين لكن فيه خطبة بوجوه فان هذا القابل
 قد سلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة فيكون محمولاً
 على كثير من فهو كل قطعاً فلا معنى لنفي الكليته عن الوجود ويمكن ان يقال
 من قبله ان الكليته ليست مطلقاً لا مشتركاً بين الكثير بحمل
 بل اشتراك الامر الموجود في الذين ضرورة ان الكليته من المعقولات
 الثانية الوجود عنده لا يمكن ان يحصل في الذين انما يذكر بالادراك

المختص به يدعيه بالفعال قبله وبعد فيه ما لم قلنا ان الشيء اذا حصل
في العقل فقد حصل وجوده اولاد بالذات كما هو منزهة فقد حصل الوجود في
الذين فيعرض له الكلمة والمجرى قلنا ليس مطلق الحصول في الذين
وجودا ومبا لا يرى ان الشجاعة حاصل في الذين وسبب موجوده في
بل الحصول الذي لا يترتب به آثارا حاصل عليه والوجود حاصل في العقل
ما يترتب عليه الآثار فانه العلم ومبدأ الآثار فاعنده بصير الذين
عالم في الخارج فالوجود والذين موجود خارجي انما الموجود في الذين المنسب
المنجدة معه اتحادا بالعرض لعدم ترتيب الآثار عليها يدعيه السعي فيها
ثم انه قد سلم ان خفض الوجود ليس بامر زائد عليه بل خفضه بنفسه
فالوجودات الخاصة هي نفس الوجود المطلق المخفض فالوجود المطلق
تمام خفض الوجودات الخاصة فلا معنى للنفي النوعية عنه واذا قيل
عن الوجود الخاص بما هو محال بانه وجود فانه تمام خفضه اللهم الا ان يقال
النوع ما لا يحتاج في وجوده الى منوع وانما يحتاج الى شخص والوجود مشخص
بنفسه لا يحتاج الى شخص زائد ثم انه قد سلم ان الموجود خفضه هو الوجود
وهو المشخص بنفسه فالهوية الخارجية نفس الوجود الخاص فلا يحتاج الى
علما بما هو الا بالوجود لا بالامر الاخر المنجدة معه اتحادا بالعرض والذي يصدق
عليها في مرتبة الذات هو الوجود لا غير فلا يكون لها مرتبة سوى الوجود ولا
يكون شي من المميزات الكلية عين حقايقها ولا ذاتها من ذاتها و
لا يكون ما يتألف في مرتبة الذات فلا يصح قوله والمميزات محمولة عليها بالذات

لا تحمل العوارض اللهم الا ان يريد بالذات والمحمول بالذات بانزعج اولادها
ومن المتيقن الامر المنزعج بالذات ويكون تمام المنزعجات بالذات ويمكن
ان يريد بالنوع ايضا هذا المعنى لكن بوجه ان المفهومات كما ينزعج اولادها
من المليات الامكانية كذلك ينزعج من الهونية الواجبة فماله ان لا ينزعج
المنزعجة عن الهويات الممكنة متينة دون المنزعجة عن الهونية الواجبة
فافهم الاحتمال الخامس ان الوجود جزء المليات ولا يمكن الجزئية الحقيقة
الواجبة باطنيا وفيه احتمالان احدهما ان يكون الوجود معنى واحدا
مشتركا فهو غيب وذا منسوب الي بعض اليونانيين لالعباء بهم الثاني
ان الوجودات متماثلة متحدة مع المليات اتحادا والفضل بالحق
كما يلوح مما قال المصنف في المرصد الثاني في بحث التعيين ان نسبة
التعيين الي المتيقنة نسبة الفضل الي احسن لكن في الشرع المتفق قدس
سره كلامه بوجه قول الي قول الشيخ الاشعري قدس سره كما سيظهر في
مستقبل القول الثالث انه تعالى قد بان لك ان في الاحتمال الاول
تدوين وفي الثاني تدوين وفي الثالث واحد وفي الرابع تدوين
وفي الخامس تدوين فكل عشرة كاملة ثم يتبع هذا الاختلاف احوالا
اخرى ان المحمول بالذات ما هو فعلي الثالث والرابع القاف
المتيقة بالوجود وعلى الاول والثاني والخامس نفس المتيقنة جعلها بسيطا
وعلى السادس والسابع والثامن نفس الوجودات جعلها بسيطا
وعلى التاسع والعاشر الهونية الحاصلة من اتحاد المتيقنة والوجود فهذا

نجد يحريم النزاع وأما اتفاق الحق بين المذاهب فنقول فيه لا شك ان
الوجود الذي به موجودية الاشياء يجب ان يكون امرا موجودا في الاعيان
فمن ذل ان النزاع المنتزع لان الذي يكون مناط الموجودية لا يصلح ان
يكون مصداقا للبطلان حين هو مصداق الموجودية ضرورة اولية وايضا
لو كان امرا انتراعيا فلا يدناك من منشاء الانزعاج ولا يسلسل
الانتراعيات من دون منشاء موجود حافظ لواقعيتها والالتزم
اختزاعية الانتراعيات ضرورة ان ليس موجودا منفيا ولا مبتدأ
يكون اختزاعيا فقد بان لك ان الوجود الذي به الموجودية موجود بالنبذة
فهذا الوجود اما صفة الضمانية وهو باطل لان الاتصاف الانضمامي
وجود الموصوف بالضرورة وكيفية بخور فطرة سلمية الضمام امر موجود
الي ليس هو شيئا واما مباين فهذا المباين اما امر واحد في نفسه
في صدق الموجودية فيلزم موجودية الاشياء حين وجود هذا الامر الواحد
وهو باطل بالضرورة وليس كافي بل لا يحتاج الي انساب ونحو هذا
الانساب هو مصداق الموجودية وقد كان وضع ان المصداق ذلك
الامر الواحد ثم هذا الانساب اما صفة لذلك المباين المفروض فهو
منتزع فلا يد من منشاء نفسي الي نفس ذات المباين او الي صفة
الضمانية فيه او منتظم فيلزم ان يوجد الاشياء برمتها حين وجود هذا المباين
او صفة المنتظمة واما صفة الضمانية في الضمانية او انتراعية وقد بطل او اما
امر متعددة حيث تعدد الموجودات فلا يكون هذا المباين واجباً واجبة

ضرورة لطلان تعدد الواجب فقد وجد مكنات بعدو المهيات والهوي
 الموجودة يكون الوجود عنيا ثم ندره المهيات نشأ وترتب الآثار
 المطلوبة من المهيات ولا دخل للمهيات في ترتيب الآثار فقد لغت
 المهيات وكفت تلك الوجودات فأي حجة على وجود المهيات
 الا كذب الضرورة الغير المكذوبة واما نفس المهيات مع لا يجوز ان يكون
 مفرد منه واجبا والا افراد الاخر مكنة لان وجوب الفرد من دون وجوب
 الحصفة غير معقول فيكون الحصفة الموجودة في كل فرد واجبة بالذات كما ان
 الفرد المفرد واجب بالذات فيلزم تعدد الواجب في الوجود وهو
 باطل قطعا فح ان كان الوجود مشتركا لا يكون مفرد منه واجبا بل انما يكون
 الواجب هو حصفة الوجود المطلق المتوحد في ذاتها من دون كثرة مهيات
 واما ان لا يكون مشتركة في حصفة بل يكون حصفة وجود كل مهيته مخالفة
 لوجود باعداء فاذن قد بان ان الحق واير من نذهب الصوفية الكرام
 قدس سرارهم ومن نذهب الشيخ الى احسن الاشعرى قدس سرور علي
 ما نقل عنه في الكتب الكلامية فان منب الاشتراك بدليل قاطع فحق
 الاول هذا ما تفضيحه النظر الفكري واما ميل الصواب من كل وجه فلا ينالي الا
 لا بانية الباطل من بين يديه ومن خلفه او تقليد من اهل الكسف فانهم هم القوم
 الذين لا ينبغي بهم جلبهم اذ قد بلغ كل ما زاد التصاب فليرجع الى ما يتعلق
 بالشرح والحاشية فاعلم ان القول الاول ان يحقق قابله والاثبات
 مشاركان في القول بالزيادة على الحقائق والقول الرابع وانما ميل الثاني

الضر والآن لم يكن منطرح لظن المص والشارح قدس سرهما محدوده بعدهما متشارك
في انه عين في الواجب وزايد في الممكن والسادس والثامن والسابع
متشارك في انه عين الخفايف اجمع واما الهندس ان الفا لان بالجزئية فلا يعاينها
لان اولها عالم سبب الخفايف ليعبديه والثاني لا يحقق قابلية اصلا الا
ما توهم به كلام المصنوع ولذلك لم ينفذ اليها وجرم بالتسليم في المذ
واذا علمت هذا فاعلم انك قد علمت ان الوجود المحض مصدر ان
للموجودية المصدرية في التنازع في زيادة المحض وعينه بمعنى
محمولة على اولها وسلبه والتنازع في زيادة المصدرية وعينه
بمعنى لقائه الذات في صدق الموجودية المصدرية وعدم كفايتها وحده
فما قيل ان في كلامه اضطرابا فانه قد حرر النزاع اولاً في المصدرية
في معنى الزايدة والعينية ثم قال في انما المباحثه ان النزاع في الوجود
المحض ساخطا من سوء الفهم وقد رعم صاحب الافق المبين
في بعض تصانيفه ان مراد الفلاسفة بالعينية عدم الحاجة في ثبوت
الوجود الى حسنة زائدة وصرح به ان امراد بالحسنة الحسنة التعليل
فرجع حاصل قوله الى ان ثبوت الوجود في الواجب من دون علته
لا الذات ولا غير في الممكن من علته وبعضهم حل كلام المحقق في الفهم
عليه وعليك ان لا ينفذ الى هذا المعنى لانه لا ينبغي ح النزاع في زيادة
ولا يمكن من تسليم النكار الزايدة بهذا المعنى فما طلت بالشيخ الاشعري
قدس سره الذي هو امام المسلمين ورئيس المفتين المشهود بنبله الحكمه

الحق ثم مع هذا كله ياتي عند قوله ويقرب من ذلك آه فتأمل والحل
بالذات ان يكون مصداق الحمل اهل صله ان مصداق الحمل مركب
وجوده خارجا وذا بحيث يصح الحكمانية بالنسبة ويكون مبدءا لا تنزع
تلك النسبة وهذا الامر قد يكون نفس فقر الموضوع من دون اعتبار
امرا اخر انضاميا او انتراعيا والحل الحاكى عنه حل بالذات وقد يكون فقر
الموضوع بحيث يصيب بمبدء المحمول بان يكون منضمما اليه او منترعا عنه
سواء كان انتراعه بمقالية الي امر اخر او لا وسواء كان سلبا ايجابيا
ام لا وعلى هذا يكون للفضايا المذكورة للباري عز وجل ولسائر المادي
العالية مصداق ان طائفة صدقت والا نثبت الا ان المطابقة
ضرورية ولا يمكن عدم المطابقة اصلا ثم من الاعاجيب انه قد حدث
في امر نفس الامر الواقع نديب غريب وراي عجيب لا يرضى العقول
الوادعة والفرايح النفاذة بخير هذا القول القطع والزم الشيع قد اخذ
صاحب الاقوال المبين سالك الطريق المبين نديبا واحترامه منزبا
اخذ من كلام المحقق الدواني الذي دفع في مشاجرات مع الفوشجي
العلامة ومباحثات مع الجرائد الهامة على سبيل التخيير الجلي والتسوية
الشخصي ولم يرض ذلك المحقق بهذا المقال وان كثر القيل وبني عبارات
منجمة والفاظ لمعة حيث قال كانت شجرت الفيران تسبق الفود
بامر متحقق في القوي المفارقة والاولى العالية شأنها بالنسبة الي
الكواكب مجرد الحفظ والارسام فيها على سبيل الاحتران وبالنسبة

الى الصواب في الحفظ والتصديق جميعا وذلك لبراءة عن الشرور
الاضلالات التي من غوايات الوهم وطلامات الهوى فلا جناح عليك
لو اتخذت النسبة العقدية من حيث ترسم في الانوار والمعارضة
بالادراك التصديقي مطابق احكام النسبة العقدية من حيث هي في ذين
سافل والواقع الذي به يقاس الصدق والكذب وانما كان الصدق
حال النسبة العقدية بالقياس الى الواقع بالمطابقة باعتبار نسبتها
الى نفسه على ان يكون هي المطلق المطلق بالكثر والحق حالها بقياس
الواقع اليها بالمطابقة ويقاس نسبة الامر لنفسه البها على ان يكون
هي المطابق بالفتح والحق الاطلاقات اخرجت في سابق الذكر شيئا في متالف
القول الشاء الله تعالى واما النسبة العقدية في الاذيان العالية التي هي الانوار
المعارضة والمراآت الشاهقة المرفوعة عن اتق الزمان فامرنا في الصدق ارفع
واعلى من ذلك فكيف فان علم الانوار العقلية والمعارفات التورية اجل من
ان يوصف بالصدق وانما هو مزاج الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق
والحق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق المتحقق انتهى وانته لا يذهب عليك
ان اتحاد النسبة العقدية المترتبة في القوى العالية مصداقا ومطابقا للحكم
جناح عظيم وانهم جسم يباذون قلوب الراسخين واذا كان الماهرين اما تحفظت
انت ومن يصلح للمحاظة ان التصديق انما يتعلق بالنسبة احكامية او الامر المشتمل
عليها واذا لم يكن النسب المترتبة في القوى العالية حكائية عن شئ فلا يصلح لتعلق
التصديق ومثلا مثل النسب الانسانية فكيف يصح احكامه يكون النسب مصداقا

كونها مصدقة وهل هذا الكلام مثل اقوال المعتزليين بل اصواب المجتوبين ونحو
من تعوقلت رعاة الحيوانات وقفعه من قعاقع الجادات ثم انه
اذ قد اعترف بان النسب المسمى في الانوار المفاضة اجل من الاضاف
بالصدق والكذب كيف يصح قوله ان شان الايمان العالمية مجرد الحفظ
في الكواذب والحفظ والتصدق جميعا في الصواب فاما النسب المسمى
فيها ليس صادقة والاكاذيب فلا يصح هذا التفصيل اصلا بل انه ان يقول
ان اسم في القوى المفاضة النسب العقدة كلها تصدق بعض وكذب
بعض على سبيل الخراف لو امكن التصديق والتكذيب في غير النسب
الحالية فمذبر **قوله** كما في حمل الوجود على تقدير كونه رايدا انما يتلوا على سب
من جعل الوجود الحقيقي امر متغادا على راي جعله متضما او مائنا فلا **قوله**
مع ملاحظة مبدأ المحمول ومن هذا القبيل حمل الوجود عند من يراه وصفا
الضاميا **قوله** مع ملاحظة امر مائنا وهذا الوجود من هذا القبيل عند من جعله
مائنا **قوله** ذات الموضوع من حيث المحنثة اطلاقه معنى ان مصداق
الموجودية على تقدير الغيبة نفس تقرير الموضوع من دون اعتبار حسنة
ولا وصف زائد وليس المقصود لغوي المحنثة التعليلية فان احسنه
التعليلية لا تنافي العينية كما مر **قوله** وعلى تقدير الغيبة ذاته مع حسنة
زايدة سواء كانت ضفة الضامية او انفرادية وهذا بظاهره يدل
على ان الوجود الحقيقي على راي من يراه مائنا محسنة الانساب
التي لا تنفك ذات المائنا لما سباني في بعض عبارات المحنثة

مشروحا وقد علمت لطلابه وتعلم ان شاء الله تعالى **قوله** ويعرب من ذلك
ما قبل اه يعني يعرب مما حررنا من ان النزاع في المصدر كما في ان
مصادقه نفس الحقائق او امر زايد ما قبل ان النزاع في الوجود بمعنى
مصدر الازمان الذي هو مصادفه في انه عين باعتبار الحمل الاولى او غيره
او مال الكاين **واحد قوله** ويحذفنا هذا البطر اه هذا ظاهر في الوجود المصدر
فالاشتراك بحسب المعنى لا ينافي المعنى بمعنى ان مصادقه نفس
ذات الموضوع لكن الكلام في ان اشتراك الوجود الحقيقي بحسب
المعنى بل ينافي المعنى ام لا وقد مر ما بهي لك **قوله** مما وقع من
المصاهرة قبل هذا البحث اه ان اراد ان القائلين بالا اشتراك
اللفظي في الوجود الحقيقي هم القائلون بعينه فليس فيه نامل تبلي
المثانية قال المفيد بن العقل المتوسط يرون الحقائق متباينة
من دون اشتراك في حقيقة واحدة فالعينة عندهم تنافي الاشتراك
قطعا لكن معنى المواخذه في هذا النقل بان بعض القائلين بالعينية
قائلون بالا اشتراك كما مروا عن عدة المفيدون في سجن العقل المتوسط
بكابره وعلوه هو الباعث لعدم اعتداده به قال في الحاشية العجب
من المصاهرة قال في محبت زيادة الوجود ان المراد بالعينة ان ليس
في الخارج هونيان متمايزان احدهما المهي والآخر في الوجود وقال بهن ابي
تبيل هذا القائلون بالا اشتراك اللفظي هم القائلون بالعينة فكانه
قال بهن ابي اول النظر وما قال بهاك هو بعد تدقيقه ويمكن ان يقال

الذي قال في هذا المبحث المراد منه ان الهونية هو الوجود الحقيقي والهويات
متكثرة بالضرورة ولما كان مركزا في ذهنه ان ما به الاشتراك غير ما به
الامتناع حكم سابقا بان المتباين بالاشتراك اللفظي هم المتباينون
بالعينية فلا اشكال وقيل في تدفيعه لطلال عدم التمايز في الهونية لا وجوب
العينية المحل الاول ولا بالحمل بالذات او على تقدير اعتبار الحسنة العلنية
في مصدر ان حمل الوجود على الممكن يكون الوجود رايدا عليه مع عدم
بنية وبين الهونية ولو اريد مجرد عدم الامتناع في الهونية مع انه اصطلاح
جديدة يلزم منه عينية جميع الامور المتراعية وانت لا تدب عليك ان
المراد بعدم التمايز في الهونية ان هونية الوجود هو بعينية هونية الحقيقية وهذا
اصح من العينية واضح وليس شذوذا بين ساير المتراعات الاخر
اولا هونية لها في العين اصل ولا يفر الحسنة العلنية في العينية
كما عرفت ثم انه ما ذا اريد بهذه الحسنة العلنية ان اريد بها ان
العله تحيل الهونية متضمنة بالوجود بالجعل المؤلف بعد تقرير الهونية فهو
ان سلم ضرورة في العينية لكن التعليل بهذا الوجه محال غير من يربا
هونية الوجود وهونية الحقيقية واحدة كيف دانه يرجع مالا الى تحلل
المحل بين الشيء ونف وان اريد ان العلة تحيل نفس الهونية جعل
سببا في تقرير الهونية فتصح الحكاية بالوجود به فهذا النحو من التعليل لا يفر
العينية فان صدق الالوان على الاشخاص محمول بهذا الوجه مع ثبوت
العينية بلا شبهة فامل **قوله** وعن المحقق الطوسي في التبريد من تفرع

اهـ هذا الفرع هو الوجه الرابع المذكور في الكتاب وسنكلم عليه المحنـه وشخصي
انشاء الله تعالى ماله وما عليه **قوله** وثمة نظرون فيكون هو ان بعض الوجود في
المرتبه اهـ حاصله الانقضى الوجود في المرتبه سلب الوجود في المرتبه على
طريق سلب المفيد وهو مراد الاستدلال فانه الذي ياتي العنصر ويلزم
الزيادة لقوله في الاستدلال فكانت معدومه تفصيل لهذا السلب
اي سلب المفيد فصار حاصل الاستدلال انه لو كان الوجود زائدا
ان كان مسئوبا في مرتبه الذات ومع لامساع لمنع الملازمه والا لزم
ارتفاع النقصين الحقيقيين وموجب في كل مرتبه **قوله** وارتفاعها
في طرف اهـ هذا لان ارتفاع كل سلم لذاته يحقق الاخر فاذا تحقق
الارتفاعان معا تحقق لازما هما البشوتان معا وهذا واضح فلو صح ارتفاع
النقصين في المرتبه لزم اجتماعها فيها والقيال ان ارتفاع كل
بدلا وان استلزام ثبوت كل بدلا لكنه بخلاف ان لا يستلزم حين اجتماع
هذا الارتفاع مع ارتفاع الاخر فيكون مكافئه لان العقل حكم حكاه ضرور
مطلقا من دون ملاحظه الاجتماع والا ففرد بان ارتفاع كل من النقصين
يستلزم تحقق الاخر لذاته **قوله** والقول بان ارتفاع النقصين في المرتبه
حاصل هذا القول ان ارتفاع النقصين في المرتبه ليس ارتفاع النقصين
حقيقه لان المرحع الي ان المربع عنهما المرتبه بمعنى ان النقصين ليس
واحد منهما مرتبه الذات والذي اي ليس عين الذات ولا ذاتها ولا
فيه وروه المحنـه به وجهين الاول انه اشبهه على القابل لهذا الوجه مصداق

القضية بمرجعها فان مصداق هذا الرفعين سلب العينية والخبرية لمرجعها و
 هذه مناقضية لفظية لا لغوية من الحق شيئا لان اطلاق المرجع على المصداق
 غير ضروري والثاني انه اذا كان مرجع سلب احد النقيضين عن المرتبة ولكن
 هذا النقيض الثبوت سلب الذاتية والعينية للمرتبة عنه كالخبرية ثبوت
 الذاتية او النفسية واذا كان معنى حد النقيضين ثبوت العينية او الذاتية
 كان معنى لفظة سلب هذا الثبوت لان قضية اذا كان معنى قضية كان
 سلبها معنى لنقيضها ضرورة فلو جاز سلب النقيضين في المرتبة كان
 المرتبة مرفوعة عن اوجها ولا مرفوعة عنها فيكون مرجع ارتفاع النقيضين
 في المرتبة سلب ذاتية احد النقيضين وسلب هذا السلب لا شك
 في استحالة وهذا الرد انما يرد على القابل لو ارادوا بنقيض النقيض الحقيقي
 وهو بعيد فانه يلزم ح ان يزعم القابل كون القضية حكوما عليها وعلمه
 اراد ان المحمول المحصل والمعدول كلاهما يرتفعان ثبوتا في المرتبة ويرجع
 الي سلب ذاتية كما سمعنا مفضلا في صدر المرصد الثاني مفضلا لثاء
 الله تعالى وح لا توجه هذا عليه الا انه منفي الكلام في ان المراد في الاستدلال
 ما اذا **نوا** فالصواب في الجواب انه لا بين الخشنة مراد المستدل وبين ان
 الملازمة الاولى غير قابلة للتمنع اجاب بمنع الملازمة الثانية لانه لا يلزم من
 المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود
 اصلا ولا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عرض الوجود بهذه الرفع
 ما قبل ان الكلام في الوجود العارض والعدم العارض لا في الوجود في المرتبة

فلا توجه لجواب المحشى به ثم اعلم ان المقصود انتم قدس سرها محلا لكلام المستدل
فيكون معدومه على ان يكون العدم ثانيا في مرتبة الذات ويكون ذاتا له
فلا يعرض الوجود قطعا واللازم ثبوت الوجود والعدم ووجه توجبه المنع على الكلام
القبائلي بانه اذا لم تكن موجودة في مرتبة الذات كانت معدومه في تلك
المرتبة كما منعوا ويؤيده ترتيب استحالة عرض العدم وترتيب قوله فكانت
معدومه على قوله كان المهيبة من حيث هي غير موجودة بالمعنى الذي في
الشيء المحقق قدس سره واما على باحل المحشى به يكون قوله معدومه اجمال الثاني
الاول والافايده فيه واذا عرفت هذا فقد درست انه لا اولية لما حمل عليه المحشى
به وجعل وسيلة الاعتراض على المقصود والشيء المحقق قدس سره ما اصلا بل
كلماتها اولونية من جهة اللفظ كما اثبتنا فان قلت الاولونية دفع منع المقصود
قلت لا اولونية في توجبه بدفع الاشكال عن مقدمته وتوجه الى اخرى لم يكن
متوجها اليها من قبل فتأمل والنصف ولعلك درست ان الاول في
الجواب التزديد والتحقق فافهم ثم لك ان تقر الاستدلال بانه لو كان
الوجود زائدا لم يكن في مرتبة الذات فمحتاج في الموجودية الى عرض
الوجود فيلزم عرض شئ يكون بنفسه مصداقا للموجودية الى لا شئ محض
فيلزم شئيه ووجوده قبل فيلزم اجتماع العنصرين بنفسه ووجه لا توجه
شئ ما ذكر ووجه بقرب من الوجه الثاني **دور** لا يخفى به يلزم الدليل المذكور في
شرح التجر يداه ملائمة لتفسير شراح التجريد ظاهر لكن لا عناية في كلام الشيخ المحقق
قدس سره فانه كما منع او لا كون المهيبة معدومه في مرتبة الذات بل موجود

ولا معدومة في مرتبة الذات فكان تقابل ان يرجع ويقول نعم المنة ليست في
 مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للمنة الموجودة والمعدومة
 فخلص الجواب بوجه لا معنى للمسند طمع في الرجوع **قوله** لا نقول كونه من
 المعقولات اهـ يعني ان بطلان تقدم موجودته كان في اي ظرف كان على
 الموجودته ضروريا كونه من المعقولات غير مقتضى للتقدم حتى تكون درجته
 الى الاعتراض على المقدمة البديهة **قوله** اعلم ان اللينوني معان قال في احكام
 السلب ايضا معان الاول ما يكون السلب جزء مفهومه والثاني ما لا يكون من
 شأنه الوجود الخارج والثالث ما لا يكون موجودا في الخارج وانسبة بين
 معاني الثنوني عموم وخصوص لان المعنى الاول اعم من الثاني والثاني اعم
 من الثالث كما يظهر اذ في ما لم فعلي هذا يكون النسبة بين معاني السلب بعكس
 ذلك على ما تقرر ان نقض الاحض اعم من نقض الاعم فيكون المعنى الثالث
 اعم من الثاني والثاني من الاول **قوله** والمراد بالمعنى الاول لان الوجود
 امر اعتباري اهـ لا بل المعنى الثالث لان الكلام في الوجود المحض الذي
 الموجودته كمانه عليه المحضية وهذا الوجود موجودا في ما يتسايفان لو كان ايا
 على المهيات فكان امر الوجود متضمنا اليها فيكون الاتصاف انصافا انصافا
 فيستدعي وجود المنة منفردة على عروض الوجود لها ويلزم الخلف قال الشيخ المتقول
 في حكمه الاشراق الوجود كذا كان حاصله في الاعيان وليس يجوز تعيين ان يكون
 بنية في الشيء فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله موجود قبل محله ولا ان يحصل
 مع محله اذ مع الوجود لا الوجود وهو مع ولا ان يحصل بعد محله وهو طاهر البطلان

والضم اذا كان رايدا في الاعيان على الجوه فهو قائم بالجوه فيكون كصفة عند المشايخ
لانه منه قارة لا تحتاج في تصور الى اعتبار بحر و اضافته الى امر خارج كما ذكر داني
حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل متقدم على العرض من الكيفيات وغيرها
ويتقدم الوجود على الوجود وهو منتهى ثم لا يكون الوجود اعم الاستبانه بل الكيفية
والعرض اعم منه من وجهين يطرحهما في المنه واذ قد درست فقررت الدليل
كما ذكر فقد علمت ان دفاع جواب الشئ المحقق قد كسره واما جواب المصنوع
فقد وجه بان الصفة الثبوتية اذا كان لها وجود رابطي تحتاج الى وجود موضوع
في الموجودية فيقدم وجود المحل على وجود الصفة الانضمامية واما اذا لم يكن للصفة
وجود رابطي لا تحتاج الى وجود محل ولا يتقدم عليه والمحق ما افاد الشئ المحقق
قد كسره ان هذا مخالف لحكم البدئية ومخصص للمقتضية البدئية فان حلول
شئ في شئ من دون حاجته وانتهى غير معقول عند الفطرة السليمة ما اعترض
به الصدر الشيرازي على الشئ المقبول بان الوجود ليس جوهرا ولا عرضا
لان الوجود ليس من المعالي الكلية وليس عرض الوجود للمعالي بالحللول
او اقام بل ضرب من الاحاد ومعنى الزيادة ان الوجود عرض للمعالي
كما يقال الحيوان عرضي للماضي فليس شئ فان الشئ في صدر الرد على المشايخ
في القول بزيادة الوجود واثبات ان ليس فيحتاج الالامته وان كانت
سمها وجود او اما ما ذهب اليه هذا المعترض ففيه تسليم ان الموجود في
الاعيان بالذات هو الوجود وفيه تسليم ان الوجود عين الموجودات
واما سمية الوجود عرضا للمعاني وزعم ان المعاني امر مغاير للوجود فخط منه

كما تقدم فقد ائتم اعلم انه لا سبيل لنزع هذا الدليل عن القائلين بالزيادة الا بفتح
 قيام الوجود بالمهمات الامكانية والاستناد بما ذهب اليه بعض اللاحقين
 من ان الوجود قائم بذاته كما ذهب اليه المحنثون في لاتهم هذا الدليل الا بابطال الراعي
 المذكور واثبات انه لا سبيل على تقدير الزيادة الا الى القيام فتدبر والتحقق
 ان طبيعة الاتصاف اذ فان قلت ما الفرق بين الموصوف والصفة حتى يستدل
 بالاتصاف بثبوت الاول دون الثانية قلت حقيقة الاتصاف كون الموصوف
 في نفس الامر بحيث يصح الحكمية عنه بايجاب الصفة وهو كما عرفت انما يكون بقيام الصفة
 بالموصوف او يكون بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وظاهر ان هذا المعنى انما يتلزم
 بثبوت الموصوف في الواقع لا وجود الصفة فانه قد يكون لصفة الانتزاع فافهم
 ولا تنزل **وتفصيله** ان طبيعة الاتصاف يتلزم اذ بثبوت الموصوف
 مسلم كما علمت واما ثبوت الصفة فيظهر لان ثبوت الصفة ان لم فاما
 في طرف الاتصاف ومن الظاهر انه لا يجب بثبوت الصفة في طرف الاتصاف
 فانها قد تكون انتزاعية والاتصاف اتصاف حارجي واما في طرف اخر
 وظاهر ان وجود الصفة في طرف اخر لتوحيده بثبوت العمى في ذهن من الازمان
 لتوحيده اتصاف زبدي في الخارج وهذا ضروري والكارة مكابرة وتعلل من حكمهم
 وجود الصفة في طرف ما اخذ من كلام الشيخ فقلده فان الشيخ قال في بيان
 ان المعدوم المطلق لا يصح ان يحكم عليه بهذه البصارة بل نقول لا تجلو بالتوصف
 به المعدوم وتحمل عليه اما ان يكون حاصل الوجود للمعدوم او لا يكون موجودا
 حاصل له فان كان موجودا او حاصل للمعدوم فلا تجلو اما ان يكون في نفسه موجودا

او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة
موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود بذاته وان كانت الصفة
معدومة فليفتك بكون المعدوم في نفسه موجودا شي فان لم يكن موجودا في
نفسه يستحيل ان يكون موجودا شي نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون
موجودا شي اخر فاما اذا لم يكن الصفة موجودة في نفس الصفة عن المعدوم
فانه اذا لم يكن هذا في الصفة عن المعدوم فاذا انفسيا الصفة عن المعدوم
كان مقابل هذا كان وجود الصفة له وهو باطل انتهى فقد رجم جماعة ان وجود
الصفة ضروري في الانصاف في طرف ما ومنهم المحقق الذي يرى وقرر
كلامه بانه استدلال على استحالة الحكم على المعدوم المطلق باستحالة الحكم بالمعدوم
المطلق وبالا وجوده في طرف ما فهو معدوم مطلق وانبت قد حفت ما هو
اتضح في هذا الباب هو ان وجود الصفة غير واجب لاني طرف الانصاف
ولاني غيره والذي يرى هذا العبد ان الشيء اراد بالوجود اعم مما يكون بنفسه او
بشيء اخر ومقصوده ان المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا يفتك ولا
بشيء لاني الذين ولا في الخارج لا يحكم عليه وبه لانه لو حكم فيكون وجود الصفة
له او لا يكون وعلي الثاني لا يحكم بل نفى له وعلى الاول فله وجود في نفسه لا انفسا
او بالاشتراع عنه او لا وعلى الاول معروض الصفة موجود لان الصمام امر
الي لا شيء وكذا اشتراع امر عن لا شيء باطل بالضرورة وعلى الثاني فما لا يكون
له وجود في نفسه بان لا يكون مضما ولا منفرا لا يكون تاميا لا شيء بالضرورة
فان الانصاف لا يكون الا باحد الوجهين وعلى هذا فالذي لا بد للصفة وجودا

بنفسها او بمقتضى في طرف الانصاف واما ما زعمته هذه الجماعة من لزوم وجود
 في طرف ما ولو مغاير الطرف للانصاف بنفسها وتبعه المحب ربه فباطل قطعا
 لا ينفك اليه ولا يدل عليه كلام الشيخ ثم انصدر المعاصر للمحقق الدواني ربه زعم
 من عبارة الشيخ ان المعدوم لا يقع صفة بشي فخرج عليه ان الوجود هو
 الانواعيات لا عروض لها اصل او هذا مما يقضي العجوب ان ثبت تفضيل قوله في
 فارجع الى المحاشي الجديدة للمحقق الدواني رحمه الله تعالى **قوله** وخصوص الانصاف
 الانضمامي اذ الانصاف الانضمامي ما يكون بالانضمام الصفة الى الموصوف ومن
 البين ان الانضمام متأخر عن وجود المنضم والمنضم اليه والنقض بانصاف
 الموصوف بالصورة قدمه له وما عليه بما لا مزيد عليه قبل الانضمام له مفهوم وهو معنى
 لشي لا يحقق في الدين الا بعد تحقيق التثبتين كما في الانصاف الانضمامي
 وليس له تحقيق في الخارج حتى يتوقف على وجودهما فيه وله مصداق انضمام
 نفس وجود الصفة وكثيرا ما يطلق الانصاف الانضمامي عليه فلا يصح تقديم
 حاشية الصفة عليه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بل انما يستدعي تقدم
 الموصوف لا غير وانت لا تذهب عليك ان الانصاف الانضمامي يكون
 الموصوف في طرف بحيث لو خذ الصفة فيه وهو الوجود الربطي للصفة مضافا
 الى الموصوف كما مررت الاشارة اليه من ان هذا الوجود الربطي ان اغنى صفا
 للصفة يسمى بالعروض وان اغنى صفا للموصوف يسمى بالانصاف ومن ان صدر
 ان وجود الشيء مفيد لكونه بشي اخر او في شي اخر غير وجوده في نفسه من غير اعتبار
 هذا التفيد انهم الوجود بمغير ابناء الاعتبار متأخر عن الوجود في نفسه ضرورة دلائلها

والعروض والوجود الراطي بأي عبارة تؤدي شي واحد وهو ان كان وجوده في الدنيا
لكس نفسه في الخارج بمعنى ان الصفة موجودة في الخارج منتسبة اليه وما قبل ان يكون
نفس الشيء في الخارج من دون ان يكون وجوده فيه باطل ضرورة ضرورة ان بعد
لا يلتفت اليها في عقلي من معنى كون نفسه في الخارج وعن معنى كون وجوده
فيه فان الاول عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث لا يمتنع عنه التراجع فالتدريج
عنه التراجع نفسه فيه والثاني عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث لا يمتنع التراجع
الوجود الراطي والاتصاف والعروض نفسه في الخارج وليس موجودا في
الخارج فانهم ولا تنزل مثل ما زال صاحب الافق المبين وزعم ان الاتصاف
الانتراعي لا يكون في الخارج وانما يكون بحسب الخارج فان اراد يكون بحسب
الخارج ما ذكرنا فلا منارعة الا في اللفظ والافق المبين بنظر صدق ام هو من الكاذب
فانهم **رأى** وخصوص الاتصاف الانتراعي اه ونحن على نفسه فذلك قد
وريت عما حققنا سابقا ان الموصوف في الاتصاف الانتراعي بحسب
وجوده على سبيل الاستلزام في طرف الاتصاف واما وجود الصفة
بنفسها غير واجب بل منتهى والالم يتق الاتصاف انتراعيا بل يتقبل انصافا
واما وجوده بوجوده متناه فضروري في طرف الاتصاف ووجود الموصوف
في طرف الاتصاف الانتراعي بنفسه غير واجب الا فيكون يكون موجودا
كما في اجزاء الجسم فانها متصفت في الخارج بصفات مع كونها موجودة بنفسها
فالذي يجب الاتصاف الانتراعي وجود الموصوف في طرف الاتصاف
اعم من الوجود بنفسه او بمشأه ووجود الصفة في طرف الاتصاف بمشأه

واما ما زعم المحقق انه تقليد للمحقق الدواني رحمه الله من ان وجود الصفه في طرف
 لا لازم غير ظاهر لان الوجود في طرف غير طرف الاتصاف لغوي الاتصاف
 كما قدم **فرد** فانصاف الوجود لكونه انزعابا اه إشارة الى اجواب عن الدليل
 وبذا بعينه ما قاله الش المحقق قدس سره بقوله بل الصواب ان يضاف او قد عرفت
 ان اجواب بهذا الوجه متوجه لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي لا يمكن ان يكون
 وصفا انزعابا **فرد** واما في مرتبة الحمل فمطلق ثبوت الشيء اه لا يظهر اذا اراد ان
 اراد ان الحمل الذي في اي النسبة التي غير التي الذين متاخر عن وجود الموصوف
 نعم انه لا يصح في العلم الفعلي خارج عن محل النزاع فان النزاع في ان صدق
 الحمل اي تحقق مصداقه بل هو فرع بثبوت المشتبه له ام لا وان اراد ان
 صدق فرع لثبوت الموصوف ام لا فذا بعينه فرعية الحلول ولعل مقصود ان
 الحمل حكايته عن الاتحاد بين الموضوع والحمول والمجول انما هو المشتق بالاتحاد
 الذي بين الموضوع والمشتق المجول محلي عنه لصدق الحمل بتحقيق هذا الاتحاد
 بنفس الامر خارجا او ذواتها وبكذب بعدم بحقيقة ومثله هذا الاتحاد قيام مبداء له
 انضماما او انزعابا وهذا الاتحاد فرع لوجود الموصوف وكذا الاتحاد المنهية بمفهوم الوجود
 فرع لوجودها ولا استحالة فيه فان المشتق فرع لمبدأ او بداعاية التوحيه مبادى على
 ان لا حمل في المبادى انما المجول المشتق وبعد موضع تامل فيه صاحب ^{قال} الافق
 البين مطلق بثبوت الشيء للشيء بما هو طبيقه بثبوت الشيء للشيء على الاطلاق
 فرع لقررات المشتبه له وسيلكم لثبوتها واما بالنظر الى خصوص الحاشيتين
 فربما يكون ايضا على هذا الشاكلة اي على الفرعية بالقياس الى تفرز المشتبه له

والاستسلام بالقياس الى ثبوت كفاي ثبوت الوجود للمنهة فقد استبان ان طرف
عروض الوجود في طرف الخلط والتعزيب هو بعينه وانما ذلك ذلك على الاستسلام
بالنظر الى الثبوت قال الثبوت في ذلك الطرف لا يقدم على نفسه
ولكن بناه عن تفرر المنهية وكذلك القول في لوازم المنهية بناء على ان الحق
من استيادته الى نفس المنهية ثبوتها للمنهية مرتبة على فعلية المنهية واستسلم
لثبوتها فلا يتوقف عليه فان الوجود اول ما يلحق بالمنهية وينبع منها لكن
ليس ذلك بحسب ما يستدعيه ثبوت اللازم للمنهية بل كانت المنهية
المختصرة في نفسها بحيث ان كان اول ما يتبعها وينبع منها الموجودة
وانما استدعاء ثبوت اللوازم ان يكون مفترقا لوجودها وسبقها بفعليتها
لا غير استدعاء طبيعته الملزوم ان يكون مخلوطا بالوجود في مرتبة انصافها لذلك
افترق ان يكون الوجود من لوازم المنهية وربما يكون على الفرعية والترب
بالنظر الى تفرر المثبت له وثبوتها كليا كما في العوارض اللاخفة غير اللوازم
اي حيث يرجع الثبوت الى الحق شئ خارج عن قوام المنهية غير متبع
عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبق بفعلية مبهمة المعروض
وجوده وقد يكون بحسب خصوصية الحاشيتين على مجرد الاستسلام
دون الفرعية بالقياس الى تفرر المثبت له والي ثبوت جميعا وان كان
من حيث انه مطلق ثبوت شئ بشئ على الفرعية بالنسبة الى التفرز فقط
كما في ثبوت الدائيات لذاتها امان لم يوس بالحل البسيط فجد يران
يضع الفرعية ويقع بالاستسلام مطلقا انتهى وفي كلامه اخلال بوجهه سبحانه

حكم ان ثبوت الوجود فرع لبقضية الممتنع له وقد سلم نفسه فيما قبل ان الوجود نفس
 صيرورة الشيء لا امر به لغير صيرارها فانبات الموجودية حاكمة عن نفس تقرير
 الممتنع في الواقع فيثبوت الوجود وكيف يكون فرعاً للتقرير فان فرعته ثبوت
 شيء ليس الا باعتبار فرعته المصدق ومعنى قولهم ثبوت شيء شيء فرع
 ثبوت الموصوف او فرع تقريره ليس الا ان صدق هذا الثبوت وحق
 مصداقه في عالم الواقع فرع ثبوت الموصوف او تقريره في الواقع
 ومعها انه حكم بان ثبوت لوازم الممتنع فرع لتقرير الممتنع ودون وجوده مع انه
 اعترف ان الوجود اول المتغيرات بعد تقرير الممتنع وهل هذا لا تناقض
 فانه من البين ان ليس اولية الوجود وتقدمه بالزمان ولا بالدرجة فانه
 من البين ان المعلوم لا يختلف عنه اللازم لان في الزمان والافق الذي هو
 لوجود الممتنع اولية وتقدم فاما يكون بالذات والتقدم بالذات اما على
 او طبعي وعلى التقريرين من لزوم الفرعية للوجود قطعا وقوله لكن ليس ذلك
 ليس ذلك يستدعي ثبوت اللوازم انه فيلبيح محض وهو بصرف لان
 فرعته شيء ليس لا يكون بحسب استدعاء الفرع اياه واقتضائه لها بل الفرعية
 والتوقف انما لغرض للفرع لنقض في جرده لا ليصلح للوجود الا بعد تحقق
 الموقوف عليه والمنفرد عليه ومنها ان تقدم الوجود على سائر ما لمحق يكون
 محققا لمحق وثبوته موقوفاً وتقرراً على الوجود قطعا والضرر قد اعترف
 باستدعاء طبيعة المعلوم كونها مخلوقة بالوجود في مرتبة اقتضاها باللازم
 وما يكون في مرتبة الاقتضاء يكون متفرعا ومنها انه قد حكم بان الفرعية قد

بحسب خصوص الحاشئين ^{دليل} هذا القول بان المطلق معلول ^{شيء} وموقوف عليه
فلا يكون المحض معلولا ^{لا} متوقفا عليه وهو كما نرى بحال بالذات وكيف
يجوز قطره سلمية وفرعية غير فرعية ان المطلق مما يمنع وجوده الا بعد وجود شي
ولوجود المحض من دون انتظار اليه وبإظهاره عند المترغرين فكيف عند
الراستحين فما اصر هذا القائل على ان يوضح في كلامه عند اولى الالباب
المتميزين ^{من} الفسرين ^{عن} الباب فتبعوه بكلام ^{اشبه} بكلام اهل الحقبة وتكلم بالفاظ
تكون العجوة عند ذوي العونية وما اعترض عليه بان مقص المطلق لا يخلف
عن الحاصل فان مقص المطلق لا يتم من لوازمه فلا يخلف عن الحاصل
ففيه يخلف بان مقص المطلق على نحوين قد يكون بالاقضاء التام وقد
يكون بالاقضاء بعد رفع المانع والنوع الثاني بخلافه في بعض ^{الخصوصيات}
لاجل خصوصية مانعه ومبانيه لما جاز فرعية مطلق الثبوت للتفرع ^{الخلف}
في البعض لاجل اباة خصوص الحاشئين فلم يجر مثل هذا الفرعية بالنظر الى
الوجود فيكون مطلق ثبوت شي ^{شي} فرع وجود المشتبه له الا انه قد
يخلف في بعض النجاية لابياء خصوص الحاشئين واي فرق بين الفر
الا الحكم من حكمانه وهو من هو سانه وقوله وامام لم يؤمن بالحل
البيضا ^{اه} ففقه من الفاع لا يظلم وجه عند المحصلين ^{لانه} لا ^{لا} ^{لا} ^{لا}
شي من النقوه ^{بامثال} هذه الالفاظ ثم الذي لا يكاد ينجا وزعنه ^{الحقيق}
هو ان مطلق الثبوت ^{ضعيف} الربط لا يستدعي وجود الربط على وجه ^{الربط}
اصلا فانه لا يستقيم في جل الدائيات والحل الا في واما خصوص الربط ^{الاجبا}

الحاكمي من امر زايه على نفي الموضوع عارض التمامها كان اذا انزعاعيا فنفس
على نفي الموضوع وتنفع عليه وان ثبت قل على موجودية الموجودية الموضوع
فانا قد حفظنا سابقا ان الموجودية حاكية عن النفي وليس بها كون
النفي وبذلك لانه لا يجوز فطرة سلمية ان يضم شي الى شي من دون
نفي المنضم اليه بل المنضم اليه نفي او لا ثم يضم اليه الصفة وكذا لا يجوز ان
يصح الشيء انزعاع امر عنه ولم يكن نفي نفي بل في الانزعاع يتوقف
والفرعية اظهر واما ثبوت الموجودية فنقد فرنا سابقا ان مصداقه نفس
نفي المتبعية فلا فرع فيه بياك وان قصد بانيات الموجودية الحكاية عن
الاتصاف بهذا الوصف الانزعاعي فهو ايضا فرع للنفي وليس بي بية
بسيط كما ان انزعاع الشيء وسائر المفهومات المنزعة فرع للنفي
فثبت وافهم قال قبل ثبوت المحمول للموضوع اه حاصل الابرار
ان ليس للموجود ثبوت حتى يتوقف على وجود الموضوع فان بدأنا
الهيئة البسيطة فلا ثبوت فيها اصلا اذ الوجود ليس له وجود راطي
لنصطرا اليه في الحكاية ضرورة عقدية فلا يستدعي ثبوت المثبت له
وايد بكلام الشيخ الذي مر تفصيله فلما لا يلزم من ان يكون وجوده
في نفسه اه حاصل ان الوجود له وجود للموضوع وان لم يكن له وجود للموضوع
وان لم يكن له وجود في نفسه والظاهر ان المراد من الوجود في نفسه الوجود
خارجي نفسه لا بقاءه والا فلا معنى لدعوي كون وجوده للغير مع عدم
وجوده بنفسه ثم ادعي في قيام الوجود بالموضوع وكون وجوده له اذ لا ضرورة

وأيضا استدلال بان القضية تنسب على نسبة حاكته النسبة بالفاق القديما
والمناخرين وان كان يتم خلاف في اثبات النسبة التقيدية سواء
الكارثة وان كان في الحكاية نسبة فلا بد في المحكي عنه من قيام بعينه الحكاية
قال في الحاشية احاصل ان الحكاية متحدة مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية
امر ليس في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى فبطل من هذا الكلام ان الحكاية
والمحكي عنه متحدان بالذات وان في المحكي عنه نسبة وظهر ايضا اثبات الوجود
الرايطي في مصداق الالهية البسيطة وظهر ايضا ان الالهية البسيطة حكائية
قيام الوجود بالهنية وبذلك كله يخالف لما في حاشية الشرح الجلالى للنسبة
ولما في حاشية الحاشية فيما سبق فاعلم انه قال في الحاشية المتعلقة
بالشرح الجلالى للنسبة بعد ما ضمن مصداق القضية وبالحكمة الحكائية ليس
مفهوم القضية والمحكي عنها ومصادفها والنسبة انما هي في الحكاية دون
المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات لا بالاغتبار وما استثنى ان الصدق مطابق
النسبة الخارجية والذنب عدوها كلام ما دل بان المراد بالنسبة نسبة
انتماعها وقال فيها ايضا وكيفية التقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو
وجود الموضوع والمحمول الذي غير الوجود وجوده هو وجوده للموضوع فالهلية
البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الرايطي وبحسب الحكاية
والنقد الذي يحتاج اليه بخلاف الالهية المركبة فانه بحسب كلا الاعتبارين
يحتاج اليه ثم ايد بكلام الشيخ المنقول فيها فانظر الى التدافع الواقع بين
كلاميه فانظر ان ما قال فيها ليس كصفا عنده وما قال ثم هو المحقق وقدرنا

نقول اجمالا ان مصداق
المرتبة السابعة

كلام مفصل في ذلك والآن يعود ونقول احتمالا ان مصداق المنة المبسطة
نفس تقرر الموضوع فليكن وصف قائم بحكي عنه بخلاف المليات كمرتبة
للوجود الذي به الوجودية قيام بالمنة الموجودة كما برضا عليه سابقا والحكي عنه
في القضية مطلقا كما علمت سابقا كون الموضوع بحكي نفس الامر اي من دون
اعتبار المتغير بحيث يصح انزع النسبة عنه بحيث يحكي عن حاله الواقعي ردا
تدبر كون نفس تقرر الموضوع وقد يكون لقرره بحيث يصح انزع الصفة عنه او
بحيث يفهم اليه الصفة والمصدر في تقرر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون
حكايته عن التقرر مع وصف زايد ولا يظن ان ليس للوجودية المصدرية
قيام بالمنة اصلا كما زعم المصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى لان
هذا المكابرة لا يلتفت اليها بل بها قيام بالمنة لكن ليس بوجودها باعتبار كيف
هو مفني ينزع بعد تقرر متغيرية الازار واذ اريد احكامية عن قيام هذا المفهوم
المصدر في الانزع اي في مثل الحكمية عن قيام سائر صفات المليات
كالشبه ونحوه داخل في المنة المرتبة والابدان من وجودها الطبي وبها
هو الحق الصراح الذي لا يتصور اتيان الباطل من بين يديه وخلفه وتلقي
للمسند البرهان المذكور سابقا ديا اليه لكن من لم يجعل الله تعالى له
نورا محال من نور قوله فما يلزم الا التسلسل اه لا بل منها شئ ثالث
هو لزوم التسلسل في الصور الذهنية فانه لما كان الصفات المنة بالوجود
في الذين فلا بد لها من وجودية وقيام به تصور بها حاصلة في الذين قبل
الصوره موجودة في الذين وطرف الصفات الذين اخر كما هو المفروض فلا بد

حصول صورها

تقف
حصول صورته في ذلك الذين فالصورة الاولى يجب انصافها بالوجود
على الصورة الثانية وكذا فيلزم التسلسل في الصور الممتعة المنهية ويلزم
الترتيب في الاوائل بالعرض يجب تلك الصور انصافه وهذا القدر كاف في
اخراج البراهين فيهم ثم قد اعترض بانه لا يصح انصاف المهية بالوجود في ذهن
من الاوائل لان الوجود الذهني لا شيء فهو في انصاف شيء بالوجود والافهم
من انقضاء الاوائل انقضاء الموجودات واجب بان الجائز ان يكون
بين الاوائل والموجودات علاقة فوجب عدمها بل هو الحق عند الفلاسفة
لان من الاوائل العقول وهي علل للعالم فوجب عدمها عدم العالم
وانت لا يذهب عليك ان هذا المجيب لم يأت شيء فان السائل
ان يقول لو كان الانصاف بالوجود في الذين لزم انقضاء الواجب
الانقضاء بانه بانقضاء الاوائل وقد اجاب البعض بوجه اخر هو ان موجودية
الموجودات ليس بانصافها بالموجود وانما الموجودية باستناد نفسها الى
اجمال الفيوم فلا بأس بان يكون الانصاف بالوجود في الاوائل من
دون توقف موجودية الموجودات على الاوائل وانت لا يذهب عليك
ان هذا الاتي اليها فيها نحن فيه فان الكلام منها في الوجود الذي به الموجودية
وفي الانصاف بالوجود الذي هو مصداق الهليات السببية وما ذكر
هذا المجيب سلم بان الموجودية نفس لقرار المهية ولومن الغيرة به منيت
مطلوب الشيخ الامام الاشعري قدس سره **قوله** وانت تعلم ان احاصل في
اخراج اه هذا الكلام متعين لكنه ان تم انهم قد قصر ما اصر عليه المحقق وهو ان الوجود

من العقولات الثمانية وان طرف عروضة للذين لانه لما كان الموجود في الذهن
مغايرا لما في الخارج لا يكون طرف عروضة للذين فلا بد ان يكون طرف
عروضة الخارج والا لا ينفي العروض من نفس الامر **قوله** ولا يخفى انه لطبل
الحدوي اياه قال في الحاشية ان المقترض القابل لمغاير الطرف للوجود
والانصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسرة والحاصل ان طرف
الوجود وطرف الانصاف واحد كيف الشئ الحاصل في طرف لا يمكن ان
يحصل بوجود حاصل في طرف اخر وهذا ضروري ومن قال بمغاير الطرف في شئ
عليه بالكسرة بالملحق بالفتح لان المطابق بالفتح هو مصداق القضية وقد عرفت
ان المصداق تقرر الموضوع نفسه او نفيه على صفه والكلام مبني على المطابق
بالفتح ثم ان هذا الكلام لا يكره من حيث كونه مبني على ما ليس له من ان طرف عروضة
الوجود للذين وقد جوز ما كان ان طرف الوجود خارج وطرف عروضة
والانصاف للذين فاذا جاز ذلك فلنجر ان يكون طرف الوجود للذين وطرف
عروضة والانصاف من اخر **قوله** **قوله** واعلم انه ان جعل اياه الشئ مختلفه
في بعضها واعلم انه ان جعل وفي بعضها فان قلت انه ان جعل وحاصله انه اذا
كان طرف الانصاف بالوجود الملاحظة بثبوت الوجود للمشيئة انما هو في
الملاحظة فوجود المشيئة له الموقوف عليه هذا الثبوت هو الملاحظة لان ثبوت
الشئ في الملاحظة انما يستدعي ثبوت المشيئة له فيها وثبوت الشئ
في الملاحظة عبارة عن ملاحظة فغاية ما لازم ملاحظة المشيئة له قبل هذا الثبوت
فلان ادفيه جعل الامر قال في الحاشية الناقل مولانا كمال الدين حسين

عن المحقق الدواني ره وهذا المنقول نذكر في الحواشي القديمة الا انه لم يذكر
فيها سهولة الامر وهو من تعريفات المحقق ره ثم انت لا يذهب عليك
ان الجاصل في الذهن الشي الشخص الذهني المكلف بالعوارض الذميه
ويكون منه الاكشاف معلومه الذي هو شي من حيث هو اي مع
قطع النظر عن الشخص الذهني وعوارضه الذميه فيلاحظ هو نفسه وقد
يجعل مراد ملاحظه امر اخر متحمده فالوجود في الملاحظه ان كان عبارة
به المحفوظ الموجود لوجود ظلي في ضمن هذا الشخص المكلف الذهني فهو
ذهني والاتصاف بالوجود فرع للوجود بهذا المحفوظ فانضاف هذا الوجود
الذهني فرع لوجود ذهني اخر ورجع الاشكال فيقري وصعب الامر كما كان
وان كان عبارة عن الموجود لوجود اخر فلا بد من بيانه فان الضرورة قائمه
بان ليس للمحفوظ وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي ثم في النصحه المصدر
بقوله فان قلت بوجوه قوله بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح
لا المطابق بالكسر ولا يظهر حاصله الا ان في الملاحظه المطابق بالكسر
الا لا المطابق بالفتح فان لزوم الفرعيه ففرعيه البتوت المطابق اي محكيه
لوجود المنبث له في الملاحظه والكلام في مطابق هذا البتوت اي
في المحكي عنه لهذا البتوت وليس طرفه الملاحظه حتى لا يسهل الامر بل الصوبه
باقية بجاهاد انت لا يذهب عليك انه قد سلم بها ان طرف المطابق
ليس هي الملاحظه وقال في حاشيته اخرى من قبل ان افعال بغير
طرف الوجود والاتصاف فخط بين المطابق والمطابق ومن هذا يظهر

طرف المطابق بالفتح ليس هو الذي فلم يبق الطرف الا الخارج خصوصا او نفس الامر
 الملفي فيها خصوص الذنبه فمطابق قولنا زيد موجود امر خارجي خصوصا او نفس الامر
 فلم يبق في القول قضية ذنبه لكونه حاكبا عن مطابق خارجي او نفس امري
 ولم يبق الوجود من المعقولات الثانية التي طرف الانصاف بها خصوص
 الذين بما هو ذنب فانظر الى باقي الكلام من الاضطراب **قوله** الش
 المحقق قدس سره دلان جميع هذه الوجودات الزائدة اه هذا انما يتم لو ثبتت
 ان ثبوت جميع الوجودات متباين لثبوت الاجزاء وهو في موضع خفاء بسط
 الكلام فيه موضع اخر ولين ساعدنا التوفيق بسط الكلام في موضعه ان شاء
 الله تعالى **قوله** هذا مبني على ان العلة الخارجية اه فبئذ العلة الخارجية هي العلة
 التي تفيد وجود المعلول من دون ان يتوقف عليه قوام المعلول وتالفه
 لان العلة الداخلية لا يجب ان تكون على جميع اجزائه وذلك لان حاجة
 المركب ليس الا حاجة اجزائه في الوجود وليس له حاجة اخرى لان التجمل من
 عدم المركب عدلان عدم المركب بعدم الاجزاء وعدم المركب لعدم نفسه مع
 وجود الاجزاء والنحو الثاني من عدم التجمل بالذات نفسه فلا يحتاج المركب
 في وجوده الى تجمل هذا النحو من عدم بل انما يحتاج في احواله النحو الاول من عدم
 الى التجمل وتجليه ليس الا موجب الاجزاء فليست له حاجة سوى حاجة الاجزاء
 فليس له علة سوى علة الاجزاء ثم او لم يكن موجدا لكل موجود كل جزء موجودا لكل
 لان الكل عبارة عن جميع الاجزاء فتأمل واذا اصبحت الى ما تلونا حتى
 الاصغاء فالمرحوبان قد ظهر لك فما قيل هذه المقدمة وان كانت مستقلة

في مواضع غير عديدة للنسب المحذوثة بالنقض والحل اما النقض فهو ان كل كل محتاج
الى اجزائه فلو كان علته الكل علة الاجزاء لزم عليه الشئ نفسه وقد غفل
هذا الناقد عظمه عظمه ودخل عن قيد الخارجته واما الحل فلال المجموع
لو حدة اجمالية فمن هذه الحثية يجوز ان يكون الكل متوقفا على الجزء ثم
في استعمال هذه المقدمة منها لظن ان تلك المقدمة مخصوصة بالعللة الفاعلة
كما يظهر من بيانها كيف او لا تترى ان السلفه موقوفة على محل السواد
وليس البياض موقوفا عليه وكذا هي موقوفة على محل البياض وليس
السواد موقوفا عليه **قوله** لا متناع ان يكون معدوما وذلك لان الوجود
الحقيقي لو كان متصفا بصفة اي بالعدم لكان امرا انزاعيا وكان
له مثاء الانزعاج وكان هذا المتشاء هو الوجود او المنفى كذا في اجمالية
قدما الكلام في اثبات بما لا مزيد عليه **قوله** مع ان التناقض بالذات
اذا فيه ان حضيض التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل
في نفس الامر ادعى موضوع كذب الاخر فبما ادعى وبالعكس وبهذا
المعنى غير محض بالوجود بالعدم الا ان يراد بها الوجود والعدم بالطبائع
ومحض التناقض بالنقض بانهم على النزل الاسود وان لم يكن نقضا
للسواد لكنه لازم للنقض قطعا فليدرك الاستحالة **قوله** فان قلت الوجود
على راي من قال انه هذا الاشكال انما هو على اللفظ لا على المقصود فان
الوجود الحقيقي لا يصف بالعدم بان يصدق عليه المعدوم كما مر سوا ذلك
هذا لعدم نقضه او بوجده ولعل امراد من النقيض في قوله لا متناع

حاشية
على
كتاب
المنطق
في
الاصول

الانسان بالعدم الذي هو نقضه ام كما يكون نقضه له او نقضا لوجوده بان يكون
رافعا له عن الواقع فانهم **قوله** مع ان المقدار قد يوجد في بعض النسخ وفيه
ما فيه الا ان يقال هذا الوجه مبني على الاشتراك معني كما هو المشهور من النسخين
بزيادة ووجه ما اشار بقوله وفيه ما فيه في الحاشية المنقولة بقوله وذلك ان
الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة فلا يتم الدليل **قوله** ان طائفة من المفهومات
اه يعني ان طائفة من المفهومات يحيل على نفس مفاهيمها بحيث تعقيد قضيتها
طبيعية او معللة قد ماتت صادقة في ضمنها ولا يسي احكم الى الافراد والاحمل
المفهومات على انفسها بالاحمل المعير في المحصورات ضروري لا محال
توهم التخصيص فيها وهذا كما يكون اذا كانت مبادي تلك المفهومات قائمة بها
قوله وبعضها محمولة عليها نقلا ايضا بحيث تعقيد قضيتها طبيعية او معللة مذكورة
واما حمل نقلا ايضا عليها بالاحمل المعير في المحصورات اي الاحمل الاري
الى الافراد فمنع قطعاً ولعل هذا هو مراد الشارح المحقق قدس سره بقوله وانما
المسجل انصافه موافقة فلا اشكال في كلامه اصلاً وحمل النفاض انما
يكون فيما لم يكن معادله تلك المفهومات قائمة بها وما قال الصدر المعاصر
للمحقق البدوي انه ان نقض الشيء لا يكون محمولاً على الشيء اصلاً والمحمول
على الجزئي مفهوم الاخرى دون مساهة الذي هو النقض مكابرة لم يحصل
ما عناه **قوله** لان العدم الذي هو نقضه محمول بالاحمل الذاتي اه هذا على سبيل
النزول والتحقيق وما يحكم به النظر الدقيق وبذكره في بحث التقابل بل ان العدم
المضاف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود فهو مقابل غير محمول

وان كان معنى السلب المطلق فهو محمول وغير مقابل وينبغي ان يدفع الشبهة المشهورة
لذا في الحاشية ويرد عليه ان العدم المطلق اي السلب المطلق اعني
ان يكون سلب الوجود او العدم مرفوع النسبة لعدم العدم والمرفوع
ارفعه فقد ارم صدق نقضه عليه لكن الذي قال في بحث المقابل لا يرد عليه
الايراد بهذا الوجه فانه قال سلب المطلق على وجهين الاول
ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس طبيعته لا مع الاطلاق
وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه سلبا لنفس فهو على الوجه الثاني
وجميع مع ثبوتها على هذا حاصل الجواب ان العدم المضاف
اليه في عدم العدم ان اخذ سلب الوجود فهو محمول عليه وان اخذ
الاعم منه في ان اخذ على الاطلاق فليس معقول وان اخذ نفسه حيث
ينفك سلبه بغير نقضه فالتقصير غير محمول وبه ينفع اندفع الاشكال
المذكور في الحاشية الثانية وانت لا تذهب عليك ان اراد بقوله
فليس على الوجه الاول غير معقول ان سلبه على الوجه الاول لا مفهوم
له فهو ظاهر الفساد وكيف سلب السلب اما خود من حيث الاطلاق
مفهوم متعطل النسبة وان اريد ان ليس له مصداق فهو لكن لا يلزم منه ان
لا يكون بنسبة وبين ما اضيف اليه تناقض فان استحال له مصداق مفهوم
لا يباقي كونه نقضيا لشيء اصلا فالأخرى ان يكتفى بما في اصل الحاشية
من ان الصدق من قبيل صدق الذائيات لكن الاشكال بالتدريج
الذي بين الفرونية والنقضيه الذي تصدي كدفعه في بحث المقابل بهذا

الجواب بان كما كان بل نقيضه ليس محمولا اصطلاحيا مني على ان نقيض
 الشيء الرفع دون المرفوع في نقيض عدم العدم رفعه وهو عدم عدم العدم
 لا مرفوع الذي هو العدم قال في المحاشية لانه يلزم على تقدير ان يكون عدم
 العدم نقيضا لعدم يلزم ان يكون للعدم نقيضان احدهما الوجود والاخر
 عدم العدم انتهى وبهذا الكلام يدل على ان المرفوع لعدم العدم يعني سلب
 الوجود بمعنى عدم العدم سلب الوجود وليس الامر كذلك لان جوهر صرف
 نقيض عدم العدم عليه انما يتوهم في عدم العدم الذي مرفوعه السلب المطلق
 الا ان من سلب الوجود وسلب السلب اعني السلب ثم القول يكون
 الرفع نقيضا دون المرفوع كلام ظاهر في فان معنى التناقض كما يحقق بين
 الرفع والمرفوع كذلك يحقق في العكس ولو سلم فلا شك ان المرفوع لازم
 مساو لنقيض الرفع والمراد بالنقيض بالعدم هذا اللازم المسادي وقال
 حاشية اخرى بهذا يدفع الاشكال بان للعدم نقيضين والوجود عدم
 العدم وقد تقرر ان التناقض لا يحقق بين الالمفهومين ولذا يدفع الشبهة
 المشددة وهي ان عدم العدم المطلق فردة ونقيضه وبينهما ندافع اذا فردة
 نقيضي الحمل والتناقض نقيضي امتناع انتهى اعلم ان الاشكال الاول
 كما ترى بما يحقق فيه التناقض حقيقة وهي القضا باعلى بانفسه عليه ثم المحقق
 في حاشية التجريد وقد رجا به واما التناقض في المفردات فمعنى التباين
 وبهذا المعنى لا يطرأ سبحانه ان يكون مفهومان متساويان واقعا على غاية
 البعد عن مفهوم واما الاشكال الثاني فلا يمكن ان يدفع بهذا الجواب ثم لو سلم

التناقض لا يحقق بين الالمفهومين

ان المرفوع ليس نقضا للمرفع لكنه لا اقل من انه لازم ساد للنقض فليزم ان
يكون نوعا ولا راسا وبالنقض وهذا في قوة استحالة كون الشيء نوعا ونقضا
والجواب الذي اخبره في بحث التقابل قد عرفت حاله فالحق في الجواب
ان الفردية والنقضية انما تسجل اجتماعهما في مفهوم يكون صادقا في نفس الامر
على شيء لانه يستلزم اجتماعهما صدقا في ذلك الشيء الفرد واما اذا كان مفهوم
بحيث يمتنع صدقه في نفس الامر على شيء ويكون من الكلمات القرصية
فلا امتناع في اجتماع الفردية والنقضية فيه ومفهوم عدم العدم لازم
لصدق على شيء في نفس الامر فلا باس بكونه فردا لعدم ونقضا له لا
هذا المفهوم في قوة رفع النقصين لان العدم بمعنى السلب المطلق امر
شامل للنقصين فرفعه في قوة رفع النقصين فلا باس في فردية لنقضه
التي في قوة اجتماع النقصين فان استلزام ارتفاع النقصين لاجتماعهما
امر شبه قدير وقد اجاب صاحب الاقوال المين بوجه هو اعجوبة عند القضاة
بل استحالة للصياح لصبغ قائله الذي الخاصة والعامة ودرية السائلين
في نظر الكافيه وقال فيقال لك انه ايضا يحيل سائل ما اضلناه في قطاس
الفردية من مستعجمات الشكوك المفصلة اقليل لك نجد ان حكمت
القطاس ان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتبار انه طبيعة العدم
مع قيد لامن حيث الخصوص القيد في نحو لحاظ التعيين والابهام فانه ان
حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد خصوصية وهو شيء غير طبيعة الفرد في ذلك
اللحاظ وتقابل له من حيث الخصوصية لامن جهة مطلق الفردية ولا اطن لك

ان شك فيما يحكم به فطرة العقل بالممكن سقيم الطباع ان التقابل انما هو بين
 التقابل وشي مطلق الفردية لا بينه وبين المنخفض بخصوصية الفردية على التميز
 من غير ان يجعل لمحوط بالمجا ط شح الفردية غير متميزة عنه وان كان ذلك
 الشح وهذه الخصوصية متخالطين في الوجود وانت لا ينبغي عليك ان
 القطرة والسوي الفطرية ان هذا شيء عجيب تحق قابله ان يقول له اولو
 الاباب انما المتاصل الاصول المخرجة الممونة لم تقلب على عقبك
 من الايمان بالحق وكنت بعبء العقل على اتباع قول الصدق فليف
 يجوز عدم منافاة خصوص الفردية للتفصيل او ليس من الفطريات
 الا اذ ايل عند من عصمه الله تعالى من الغواية والعبادة ان التقابل بالي
 عن الفردية مطلقا وليس الفردية لفيض صدقه على ما يصدق عليه الفرد
 الذي بالي عنه التقابل ومعنى قول المحصلين ان شح الفردية مناف
 للتقابل انه كلما يصدق عليه مفهوم الفرد ويكون مصداق له لا يصلح ان
 يكون مقابلا له لا ان شح الفردية مضاف له وخصوص الفردية غير متنا
 وهذا لا يصلح دلائل من العاديين ثم انه دفع بهذا الوصل الملح الشك المشهور
 المفصل المسبب بالجذر الاسم وهو ان قول القائل كل كلامي من است
 كاذب سالتنا عن غيره من الكلام يلزم من صدقه كذبه صدقه فلا يمكن صدق
 ولا كاذبا فاجاب هذا الناقل عن الحق وبين عبارات مطمئنة بليغة معجزة الالهام
 ومؤنية للعقول كدي الا فائدة والاهتمام وهي ان نفس هذا العقد انما يكون
 فردا لموضوع من حيث انه تطبيق الكلام في هذه الساعة مع فب ما يخص

تلك الطبيعة الامس حيث انه محل فيه خصوص هذا المحمول على هذا الموضوع
فانه مناط خصوص الفردية معيار شئ الفردية على ما تعرفت من قبل الا ان
نسب اطلاق تلك الكمال ما يجب مراعاة الحكم على العنوان الى ما هو من افراد
انما هو شئ الفردية لا خصوص هذه الفردية فالخصوص كون الشئ هذا الفرد
مخصوصه اعتبارية غير اعتبار كونه فردا والاعتبار ان مفعول احدهما عن
الاخر في لحاظ التعيين والابهام الذي هو بعينه طرف الخلط والتعريف باعتبار
ويجب مراعاة الحكم على العنوان الى الفرد انما هو اعتبار كونه هذا الفرد مخصوصه
فاذن نفس هذا المقدم مع عزل النظر عن خصوص هذا المحمول يدخل في شئ ما هو
فرد هذا العنوان فانما يسري الحكم اليه من تلك الجنسية وهو معزول بحسب تلك
الجنسية عن خصوص ذلك المحمول بخصوصه اذ خصوص المحمول انما هو بحسب خصوص
الفردية وليس السراية بحسب ذلك الاعتبار وانما استلزام الصفة
للكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحمول لا بالاعتبار الذي بحسب السراية
انتهى وانت لا ينبغي عليك ان هذا الرجل لا جنبت عن الادب
الموقعة في الظلمات والاقوال الشرعية المبهمة في الحضرات ان لا ينظر
في الايات وما نصبت للهداية الى الحق من الدلالات اما فهم ان الحكم
في المحصورات والنبوت في الفضاءات المحيطات لولم يصر الى خصوصيات
الافراد فعمم الشكل الاول الذي هو من اسرع المنتجات فانه حكم انما يسري
الى نسخ ما هو فردا واسطو لم يجز منه الى خصوصيات ما هو مندرج تحت فلم ينل
الا صغر الذي هو خصوص فرد من افراد الاسطو من حكم الكبرى شيئا فلم يلزم

الشيخ فقد بان ان الحكم كما يبرى الى شيخ الفروية يبرى الى خصوصها وهذا ضروري
لا يخل عنه الامور الفخرية واذا كان الامر بهذا الفطاس السوي القويم
وجرى به السريان على هذا المنهج المستقيم فقد لازم ان يبرى احكم بالذنب
في هذا العقد الى نفس بما انه حكم فيه بهذا المحمول على هذا الموضوع ويرجع الى
تفسيره في قد استحق هذا العجب في ان يقال فيه لا يخرج كما خرج من قبل الطائفة
ولا اشكل عن الحق كما لكل سالف الزمان الناكلون ولا تكن من الذين
يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا ولا يحسنهم بمقارعة من عذاب اللوم واذا قد
جرى بنا الكلام الى ذكر هذا الشك فخرى بما ان نذكر حله المقبول عند
الطبع السليم هو ما افاده الخالص في بحر التدقيق العارض على لا ينفك
ذلك المحقق الذي لم يظفر على مثل كنفية احد من فرسان الفلسفة
وقد نال بالقدح المعلى في تفكيك عقود الشبهات المفصلة وهو ان
هذا الكلام ليس بحرفي يكون صادقا او كاذبا وكنفية ان الخبر لا بد فيه
من حكمانية عن امر يكون محققا ودون محقق الخبر ويكون هو في حد ذاته
بحيث يخرج عنه النسبة العقدية ويكون مرادة وحكمانية عنه وهذا مفقود
في هذا القول فانه ليس هناك امر سوى هذا القول فليس هناك امر يصح عنه
انزعاج الذنب فهو ناو سلبا ولا يصلح نفس هذا القول بهذا الوجود ان يكون
محكما عنه اذا الحكمانية عن نفسها غير معقول فخرج هذا القول اما في معابر
هذا القول موجود ودون وجوده فيقال الحكمانية صحيحة ويكون ذلك القول
المغاير كما زابا فيصدق هذا القول وليس كاذبا فيلزم هذا القول وجلا

اشكال واما نفس هذا القول والاحكامه فلما خبر ولا صدق ولا كذب وهذا كلاما
تولما كل قضية يحمل الصدق والكذب فان هذه القضية داخلية لاني
لها وجود اسوي وجود هذه القضية حين الحكاية اما في ذين غير القابل ادبي
فونه فقد تحقق محكي عنه وضع الحكاية واما نفس هذا القول في وجود الحكاية
فليس داخلية البتة فلو قصد الحكاية عنه في هذه القضية لم يصح البتة و
اذا ريت ما ملونا عليك علمت اندفاع السببه بنعابر بر من اخذ القول
في صورة الشخصنة لقول القابل كلاني هذا كاذب ربح لانني اليه جواب
الافق المبين ولو سلم صيغه في صورته الكلية واحد القولين في صورة الكلبيين
ان يقال في الجموع كل كلامي يوم الجمعة صادق وفي الجموع كل كلامي يوم
الجميس كاذب فيلزم من كذب كل صدق وبالعكس واعترض عليه الخوار
بوجوده منها ان احتمال الصدق والكذب ليس مرجع الا الي ان المجرم حكم فيه بنو
شخص بشي فان كان المحكوم بالنبوت نائيا في نفس الامر كان الخير صادقا و
الا كان كاذبا ومما قد شبر بكلامي الي هذا الخير وحكم بنو الكذب فان
كان الكذب نائيا كان الخير صادقا والا كان كاذبا فلما منى لنفي الخير
ولقي الصدق والكذب عنه ومنها ان مرجع الصدق والكذب الي
امكان اجتماع النسبه المعلومه بحسب بحفظها الذي مع بحقق تلك النسبه
وعدمها وهذا محقق فيما نحن فيه وليس معنى بحقق النسبه وعدمها الا ان يكون
الموضوع الذي خبر عنه متصفا بالجهول او لا يكون وظاهر ان المجرم عنه الذي
يؤلفه متصف بالكذب وليس متصفا به ومنها ان اندفاع النقص لكل قضية

بجمل الصدق والكذب كما ذكره المحقق بانه اذا لاخطها غير القابل به تحقيق بين موضوعها
 ومحمولها نسبة واقعية جاز فيها نحن فيه ففي هذه القضية الضم لم نفيه الحكاية الى
 واقع كالم نفيه نحن فيه فعدم الانتهاء لوضو الخبرية لفرج خبرية هذا القول ومعناه انه ظاهر ان
 المسكلم بهذا القول قصده الاخبار كما في سائر الاخبارات فلا معنى لنفي الخبرية ذات
 لا يذهب عليك ان المخير انما يحكم في الخبر بثبوت شئ بشئ متصور مغاير لهذا
 الثبوت وفيما نحن فيه ان كان مغاير لهذا الخبر وجود مغاير فهو المحكي عنه
 فان كذب صدق هذا الخبر وان لم يلذب كذب هذا الخبر وان لم يكن وجود
 مغاير فلا يمكن الاخبار عنه ولا يحدي قوله قد شتر لكل امي الى هذا الخبر وحكم
 بثبوت الكذب لانه لم يحكم علي وجه الاخبار عنه لعقد لازمه الذي ذكرنا
 فاندفع الاول ومعنى تحقيق النسبة في الخبر ان يوجد مصداق هو ان موضوعه
 لهذا الحكاية بحيث يصح انتزاع المحمول علي وجه الحكاية ومنها فرد موضوعه
 نفسه فاندفع الثاني واما اندفاع النقص فبان الخبر المذكور واصل في المصدق
 باعتبار وجوده بوجود مغاير اما في ذهن المخير او في ذهن غيره وان قصد الحكاية
 عن هذا الخبر الموجود لم يصح قطعا واما فيما نحن فيه فليس له مصداق موجود مغاير
 للمخبر بحيث يتعين للمصداق فيه ونسبي الى مصداق لم يكن حكاية فاندفع الثالث
 وظهر قصد المخير الاخبار بمتنوع تفقد شرط الاخبار والحاصل ان الذي يلزم
 للحكاية وجود مخبر عنه مع قطع النظر عن وجود الخبر حتي يفيج المطابقة والامطابقة
 ولا يصح الحكاية عن شئ على سبيل الدور او التسلسل فان الوصفين
 متباينان متخالفان فلا تعرضان لشئ واحد بالقياس الى شئ واحد

ولا يوجد ان بدون الانتهاء الى محكي عنه لا يرضى له وصف الحكاية ومنها نحن فيه
المختر عنه بهذا النمط مفقود فلا يصح الحكاية اصلا فلا يصح الجزئية بحال ثم اجاب
الحوادث اري من عند نفسه وقال الصواب في الجواب ان هذا الخبر خبر
لكنه ليس صادقا ولا كاذبا فان الخبر الذي انتهى الى محكي عنه مغاير له
ولا يكون حكايته عن شيء يجب فيه الصدق او اللذب واما خبر لم ينته
الي محكي عنه كذلك بل انما يتسلسل سلسلة الحكايات او بدور
فلا يكون صادقا ولا كاذبا اذ الصدق واللذب انما يكون من جهة المطابق
والمطابق لا يتصور بدون الانتهاء الى محكي عنه كذلك ثم لما كان الامر
ان الاولان غير سافطين قرر الكلام بوجه اخر هو ان للكلام المتسلسل
بان يكون الاول حكايته عن الثاني والثاني عن الثالث وهكذا والامر
بان يكون الاول حكايته عن الثاني والثاني عن الاول بوسط او بغير
وسط اعتبارا انت احدا انه مبدأ للسلسلة داخل فيه بهذا الاعتبار
صادق ولا كاذب وثانها ان بغير سلسلة من الثاني وكون الاول
خارجا عن السلسلة وبهذا الاعتبار يكون كاذبا لانه حكايته عن شيء
ليس صادقا ولا كاذبا وانما ان بغير سلسلة من الذي بغير الثاني
فيكون الاول صادق لانه حكايته عن موضوع منصف باللذ والثاني كاذب
لانه حكايته عن مبدأ السلسلة التي ليست صادقة ولا كاذبة والحاصل
ان الداخل في السلسلة لا صادق ولا كاذب والخارج منها قريب الي
المبدأ كاذب والبعيد عنه صادق واما السلسلة الدائرة فاحدا اعتبارا

انما حكاية لا ينسب الي محكي عنه وهو بهذا الاعتبار لا صادق ولا كاذب فثابت انما
 حكاية عن شئ هو حكاية لا ينسب الي المحكي عنه وهو بهذا الاعتبار كاذب حكاية
 عن امر بانتهائ الكذب وهو لا كاذب كما انه لا صادق وثالثها ان حكاية
 عما هو حكاية من دون الانتهاء الي واقع وهو بهذا الاعتبار صادق والمحكي
 عنه له كاذب وقد بلغ في بياضه مبلغا من الاطباء ولم يحصل ما اذا اراد ان
 الكلام الذي هو مبدأ السلسلة وان كان حكاية عن الكلام الذي يليه
 فهذا الكلام اما بحيث يصح انتزاع الكذب فالكلام الذي في المبدأ صادق واما
 بحيث يصح انتزاعه فهو كاذب وان لم يكن حكاية فلا سلسل ولا دور
 ما قال المحض الدوالي وبالحكمة الكار الصادق والكذب بعد الاعتراف
 بالخبر يخرج عن حكم الفطرة فانهم **قوله** الا ان يقال ان عدم الذي
 يضاف اليه عدم اه هذا الاستثناء لا يصح فصلا فان ما تقدم ليس
 الا ان عدم عدم لا يحمل عليه نقضه لان نقضه الرفع وهو غير محمول الرفع
 وقال هذا الكلام ان عدم عدم محمول على نقضه الذي هو عدم عدم
 فهذا لا يصلح واقعا نعم لو كان اصل الكلام ان عدم نقض الوجود وهو
 غير محمول على عدم عدم فتوجه اليه ان يقال المراد بعدم الذي يضاف
 اليه عدم سلب مطلق وهو ليس نقضا للوجود انما النقض سلب
 الوجود فالظاهر ان كل ما لا يعنى لكن وهذه افادة جديدة تعني ان عدم
 عدم ليس نقضه محمولا عليه لكن هو محمول على نقضه الذي هو عدم عدم
 ان اخذ عدم المضاف اليه اعم من عدم عدم وعدم الوجود وعدم

الوجود **قوله** لكن بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه فقابل ان نقول ان المضاد
اليه في عدم العدم لما كان بمعنى السلب الشامل للنقضين فيكون رفعه
في قوة رفع النقضين فلا يكون له مصداق لالف ولا غيره فلا يكون
اعم من نفسه وايضا العدم اعم من عدم العدم لا يخص فلعلة اراد بالعدم المصداق
اليه لطبيعة السلب من حيث هي اعني موضوع الماهية فرفعها يكون بانفاء فرد
منه فلا يكون في قوة رفع النقضين والصكاس النسبة انما يكون اذا اخذ
المسلوب الشيء المطلق اعني موضوع الطبيعة فحي يكون انفاءه بانفاء جميع
الاشياء لكن يرد عليه ان الكلام كان في عدم العدم الذي هو نقض العدم وعليه
يذالم من نقضه **قوله** فكان محمولا على نفسه بالعرض وبذا ظهر ان الشيء
لا يحيل على نفسه بالحمل الشايع حلا بالذات والالكان واما نفسه او نوعه
لكن يرد عليه ان المعاني المصدرية لا يحيل بالحمل الشايع الاعلى خصوصية عند
المتنوع فكيف يحيل على نفسه بالعرض **قوله** فكان من قبيل حمل المعنى الواحد
على النقضين وبذا يقتضي ان يكون حمل عدم العدم على عدم العدم
حمل عرضي وبذا غير متفهم لان عدم العدم مطلق بالنسبة الى عدم عدم العدم
وحمل المطلق على المفيد كيف يكون عرضيا بهذا المفهوم ان كان محمولا على
نفسه حلا عرضيا فليس محمولا على نفسه كذا لك بل الحمل النوع على ما هو
نوع له فافهم **قوله** فان كان مبدء التفكير النوع اه المشهور في نفسه الكلبي
المتكرر النوع الكلبي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل الاولي وبالحمل الثاني
في ويفهم من كلام المتن انه في مرصد الثالث ان المبدء الذي يكون محمولا

على فردة حملانا باعراضها بحجول الالاشفاق لو نحتاج فان مح عند المحنة ده
فيما ايضا داخل في الكلي المنكر النوع وعلى هذا حاصل الدليل ان عروض
شيء في اشفاقا وموالمه يستلزم عروضه للمشتق من ذلك الشيء العروض
اشفاقا والذي فيه او منكر النوع فيه او عارض نفسه باحد الوجهين فيكون
عارضه مشتق الذي هو نفس الكلي اشفاقا فيلزم حمل الكلي نفس بالعرض
لان عروض المبدأ يستلزم حمل المشتق وح بر د عليه النفس للمبادئ الخارجية
عنها فانها محمولة على المبادئ حملها بالعرض ليست عارضة للمشتقات
وبذا يظهر جدا وان حمل كلامه على المشهور يكون حاصله ان عروض المبدأ
نفس اشفاقا فيلزم عروضه مشتق اشفاقا الي اخر الدليل وح لانهم الدليل
ايضا كما قيل لنوجه المنع الي تلك المقدمة واستند بعروض المبدأ في المبدأ
من دون عروضه لمستفاد **فقد برز** وهو يستلزم انه انما يتم ثبوت ان كل
بالعرض المشتق بعرض للمبدأ وفيه ايضا منع ظاهر فان الاشفاق عارض
للمشتق وليس عارض للمبدأ او قتال قال المصنفه فقد يكون وجود الوجود
قال الشيخ المقتول فعلى هذا لم يكن حمل الموجود على الموجودات بمعنى داخل
يكون المبدأات موجودة بمعنى انها قام بها الوجود والوجود بمعنى انفس الوجود
الجواب ان المراد بالموجود ما يرتب عليه الاثار ويمكن الاشارة اليه وبذا مفهوم
واحد للكل الكلام في ان صدق هذا المفهوم على الموجودات لقيام شيء بمبدأ
الاثار وان الاشياء يرتب عليها الاثار بانفسها فالمجيب يقول ان
المبدأات المعايير للوجود فيصير مرتبة الاثار لقيام الوجود الذي هو مرتبة

الأمار والوجود موجود أي تربت الأمار وهذا لا يوجب اختلاف معنى الموجود
في الموجودات وهذا كما أن النور كما أن بحيث يظهر على الأضمار ويوجب
ظهور أمور أخرى عليها وهو مفهوم واحد يصدق على الأجسام النورية بعبارة
النور وأما النور فيجب أي ظاهر على الأضمار بعبارة ومظهر بعبارة بعبارة
فقال هذا المفهوم المستقشق من الوجود المصدري ومفهومه واحد صادر
على الموجودات كلها ومنزه عنها كما أن الوجود المصدري معنى واحد
صادر عن عليها ومنزه عنها لكن الكلام فيها في الوجود الحقيقي فهو معنى
رايد على المسليات يوجب قيامه بالمسليات صدق الوجود المستقشق
من الوجود المصدري عليها وانسراج هذا الوجود المصدري عنها وأما
الوجود الحقيقي فهو بعبارة مما يصدق هذا المفهوم ومنزه عنه هذا المفهوم
فقال فيه **و** والموجودية بعبارة عدم الاجتناب اه الوجود بعبارة
عبارة عن كون نفس ذاته مصداق الموجودية وهذا لا ينافي الاجتناب
ويجوز أن يكون الذات التي هي مصداق الموجودية باطلة في حدها
وتحتاج إلى تقريره فتقرر بما على جعلها بعبارة فيصدق الوجود بعبارة
مصداقه وإذا لم يقرر الجاعل بقية باطلة ولا يصدق الموجودية لعدم
تحقق المصداق وتقرره لا يكون المصداق غير كاف في المصداق
نعم غنية الوجود انما ينافي الاجتناب بعد تقريره وموسلم ومثل هذا البنية
مثل الذائبات فان مصداقها نفس الذات المنفردة فإذا انفردت
وتبدلت تحقق الصديق وإذا لم يقرر لم يحقق ولعل هذا غلط بالاشتراك

الاسم فان الموجودية يجب قد يطلق على عدم الاجتياح الي الجاعل فيطلق
 ويراد بها كون نفس الذات مصداقاً له والقبائل هي المعنى الاول
 والمحقق المعنى الثاني **نور** لا نقول العينية بل هي الاجتياح اذ فيه ان
 هذا الفرق حكم مما لا وجه له كما سفضل الله الله تعالى **وهو** مثلاً الا
 نزع لم يرد به على ثبوت الموجودية بل المراد بما يكون مصداقه ويكون
 الحكاية عنه بالموجودية كما ان السواد مثلاً لا نزع الاسود بمعنى انه مصداق
 له **نور** هو الوجود القائم بنفس الواجب لذاته قد اضطرب عبارة بعض
 يفيد ان مثلاً ان نزع الموجودية ومصادقها نفس ذات الواجب
 تعالى شأنه وبعضها يفيد ان المصادق انبثا اليه تعالى وقد اطلقنا هذا
 القول لبقية من قبله الا ان تعود اليه فنقول مصادق الصادق بنفسه
 ولا ينظر الى امر اخر بعد تحقق المصادق في الصدق وهذا مروي في اولي الامر
 وجوب صدق شيء على شيء بمعنى وجوب مصداقه واذا نظر في الصدق
 بعد نزع المصادق لا يكون المصادق واذا نظر في المصادق لو كان ذات
 الواجب تعالى شأنه وجود الكل موجود لما صح عدمه على شيء يتحقق مصداقه
 موجود فيها وبما يل وجوبه لكن الممكنات منها ما هي معدومة ثم تصير موجودة
 وكلها جارية لعدم مع تحقق الواجب فانه ان يكون مصداقه شيئاً
 اخر غير ذاته تعالى ولو كان مصداقه النسبة فهذا النسبة ان كان صفة
 الممكن الموجود والاضمانية او ان نزعها بقدر الطلاقة المحضة وهوان كان صفة
 الواجب فهي اما الاضمانية فتضاهيه قدیم غير محمول بالاخبار فيكون صدق

الموجودية قد بما وغير محمول بالاخبار لما علمت ان بعد تحقق المصادق لا ينطير
الي شيء اخر واما انرا عنه فلا بد من مثله اما الذات واما صفة منضمه
البناء وقد بطل الشك فان قد بان لك ان الوجود الحقيقي للممكن ان يكون
واجبا ولا صفة من صفاتها فافهم **قوله** لانه ليس قايما بالهنية اه هذا الاستدلال
لا يعني من الحق شيئا الا اذا بطل الغنية ونبت الزيادة وسعلم ان دلائل
اثبات الزيادة والبطال الغنية بدخول الشك في الله تعالى **قوله** وملك الحفظة
على ما حكم به النظر الدقيق اه يعني ان ملك الحفظة مصادق لهذا المفهوم
المصدرى لا ان هذا المفهوم عنوان لها وصادق عليها كما نرى في الاثرين
وهذا بناء على ما يدعيه من ان المعنى المصدرى لا يصدق على الغنى
وبخالف هذا ما يصرح به المصنف والشرحهما الله تعالى **قوله** لانه موجود
بغيره اه ان اراد بالوجود للجزال موجودية بتاثير غيرية بتاثير السبطا
في جوهر الذات بغيره فهذا مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مصادق محل
الموجودية اذا يدعى حقيقته كما قد علمت وسعلم ان الله تعالى وان
اريد ان موجودية بتاثير غيرية بتاثير امولها في ضرورة الذات موجودة
سلم ان الممكن محتاج الي هذا النحو من التاثير بالذات بل انما محتاج في
تقريره وان ثبت قلت في تقرير الوجود قتا بغيره في هذا التقرير بعينه
التاثير في صدق الموجودية كما ان التاثير وتقرير الذات بعينه التاثير
في صدق الذائبات وان اراد ان مصادق الموجودية بنفسها بل عاقله
الغير وهذا زال الكلام لا بد من بيان ولعله اراد الشق الاخير وانما

ادعى به الكمال على ما سطر من دليل الزيادة في فوائده سبحانه وجود خاص له
 اي وجود حقيقي نفسه مصداق الموجودية قال في الحاشية واعلم انه وقع اختلاف
 بين السيد صدر الدين محمد وبين المخدم جلال الدين محمد رهما الله تعالى في
 ان اللواجب منه ام لا فقال السيد انه هو الوجود ولا منه له لان المنية ^{المحضية}
 المعارة عن الوجود وهو سبحانه منزلة عن اطلاق المنية واحاطة الاعتبارات
 وقال المخدم جلال الدين محمد له منه ومنه هو وجوده انني اختلف بيننا
 في ان له استحالة منهية ام الاستحالة لا يمكن الاستدلال به من قوله لان المنية اه لم يوجد
 في كلامه والذي يوجد في كلامه ان ماله وجود فهو ممكن وفي بعض كلامه ^{محضية} ان
 لا يحصل في العقل فلا يجاب به عن السؤال بما هو قال بعض ناظري هذا الكتاب
 لا يشك ان ذاته تعالى مصداق الموجودية ومبداء الابرار هو وجود خاص حقيقي
 بالاتفاق بينهما ولا نزاع في اطلاق لفظ المنية فالصدر المذكور اذ غير التعرّف
 عن مفهوم الموجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب كونها معقولة وحي
 مسجلة فيه تعالى لانه وجود خاص فقال لا منه له والمحقق الدواني
 رحمه الله تعالى اعترض بها التعرّف في اعتبار العقل عن جميع الصور ^{عبارة} والابرار
 ولا يجوز كليتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرّف ضرورية فيه غير محذورة
 باطلا تعالى فالنزع ليس الا بحسب اللفظ وهذا بعيد جدا فان الصدر المذكور
 لم يرض بما قال المحض الدواني رده واعتراض عليه بالوابع الابرار ادوات
 وان لم تكن سبحانه وجودا بحد ذاتها ثم قال معنى غنية الوجود غنية مفهوم الموجود
 بمعنى ان ذاته تعالى هو الموجود المعرّف عن المنية فالوجود ذات الذي هو

سما موجوده وارض موجوده وحيوان موجوده واما الواجب سبحانه موجود
محض ليس بشيا موجود او لو كان النزاع لقطعا لما شتم كل مفسد الدليل لرد الال
وبدا بعيد عن له ادنى ماس فكيف عن امثال المحقق الدواني به لما
قال ذلك الصدر رحمه الله تعالى غير محصل الى الا ان فانه لوهم ان معنى
وجود الواجب عليه ان الواجب لا يمتنع له حكم عليه بانه موجود بل هو
وجود تحت وزعم ان قول المحقق رحمه الله تعالى ان ذاته ذات بسيط
ووجود بمعنى ان مصداق الموجودية نفس قول باطل فانه يلزم عليه ان
يكون له سبحانه متبعية غاية الامر بانها نفس الوجود ويصح عليه الحكم بانه شئ
موجود وبلغ في بيان تكريره وتاكيده مبلغا وسود الاوراق ولم يدبر ما اذا اراد
ان اراد لفي الحصفه الكلمه فماله ان ليس له حصفه كلي محتاجه في ان
بغير موجود التي امر ايد فيه التعيينه بالقول المحقق الدواني رحمه الله تعالى
فلما وجه لرد عليه وان اراد ان ليس له تعالى ذات حكم عليها بانها موجوده
كما تفصح عنه كلامه وجعل كلامه نص فيه فبغير اعتراف بان لا ذات له
سجانه فهو شئ محض تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه قد اعترف
بانه تعالى موجود تحت قال اراد ان ذاته تعالى نفس هذا المصنوع فهو ضرور
الابطال لان مفهوم منسوخ تابع الامتناع فكيف يكون ذاته تعالى نفس هذا
المفهوم ومع هذا يلزم ان يكون له تعالى متبعية بنفس الوجود لان نفس
مفهوم الموجود ايضا متبعية من المليات وان اراد ان ذاته تعالى فرد من
افراد هذا المصنوع لكنه موجود بنفسه لا يمكن ان ينحل الى شئ غير موجود

كما لم يثبت الكلية ونحوها في ذات الله سبحانه عليه بأنه موجود ويكون ذاته هو الوجود
 بعينه وهذا بعينه ما قاله ذلك المحقق فلا وجه للرد عليه ثم إن الدليل المنقول عنهم المذكور
 في المتن وغيره إنما مقتضاه أن ذاته تعالى نفس الوجود ومصدق الوجودية
 لا أن ليس له تعالى ذات يحكم عليه بأنه تعالى عما نقول الظالمون علوا كبيرا
 بالجملته لا يظهر لكلامه وجه بخلاف العقل صحت ويكون رد القول المحقق الدوامي
 في الواجب تعالى الأول والثاني رايدان أنه هذا الكلام من المحقق
 نص على أن حقيقة الوجود المطلق عارضة للواجب تعالى شأنه والذي
 عين الذات إنما هو الوجود الحقيقي ولا يلزم عليه أن يكون الباري غرض
 موجود الوجود من أحدهما الوجود الذي هو نفس الذات والآخر منه الحصة
 وذلك لأن مناط الوجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى
 وأما الحصة من الوجود فلتفوت في الوجودية قال الخواصاري هذا قول خلاف
 المقول وحكم لا يطابق أحكام العقول بل هو من الخرافات أو لا معنى لأن
 يقال حصة من السواد قائم بغيره وإن زيد ليس بأسود بهذا الفهم فلا عند
 القول بمعرض الحصة من الوجود القول يكون موجودية بهذا الفهم وحكم
 كونه سبحانه موجود الوجود من وهو باطل بدیهة والضم يلزم الاستكمال بأن
 مفهوم العام الذي من المعقولات الثابتة رايد فلا بد له من علته وعلته
 لا يمكن أن يكون ذاته بل غير ويلزم المحذور ولم ينفع العسبة في جواب
 وما ذكره من زاجان أنه لا يحدي أو حاصل أن هو موجود بما خوذ من المعنى العام
 بطلان عليه تعالى لكن موجودية تعالى ليست إنما الموجودية بما خوذ من

الوجود الخاص مع نقول الكلام في المعنى الذي به الوجودية في الواجب تعالى والممكن
والموجودية المشتركة العام ليس به الوجودية في الواجب تعالى والمعنى الآخر
لا يوجد في الممكن وانت لا تدب عليك ان ليس معنى المشق الامعني
اجالها يعبر عنه بالفارسية بساؤبيت وحاصل هذا المعنى يرجع الى ما تبرز
عليه الانوار المطلوبة الخاصة بمعنى الاسود وما تبرزت عليه انوار السواد ومعني
انقيام ما تبرزت عليه انوار انقيام وكذلك المعنى الموجود ما تبرزت عليه الانوار
لان الوجود عبارة عن مبداء الانوار ثم تبرزت الانوار المطلوبة بقيام المبدأ
ظاهر لا ستره فيه فانوار السواد وانما تبرزت على اجسام انقيام السواد به ولهذا
بنيا در حين الاستعمال للشيء الى قيام المبدأ واما انما تبرزت الانوار
التي تبرزت بقيام المبدأ على نفس الشيء فيكون مصداقاً للشيء ويكون
حمله محل الذاتيات فيكون نفس الشيء فانية مقام المبدأ واما لفظ اسفة يدعون
ان الواجب تعالى موجود بهذا الوجه والاشارة يدعون ان موجودية الموجودات
كلها بهذا الوجه فالمبدأ حقيقة هو الذي يكون مثلاً وتبرزت الانوار ونفوس
الذات ثم العقل فيخرج منه مفهوم كون الشيء موجوداً وسميته بالوجود لكن لا دخل
له في تبرزت الانوار وهذا يخرج كما من زيد مفهوم كونه اننا وسميته بالانوار
لكن لا دخل له في حمل الانوار عليه وكان يخرج من اجسام انقيام به السواد مفهوم
الاسودية ولا دخل له في حمل الاسود عليه بل يكفي قيام السواد فيه وفي تبرزت
الانوار المطلوبة من قيام الاسود ومع قد ظهر ان القول بعروض هذه الوجود مع
عدم كونه مناط الوجودية لا يثبت فيه ولا خلاف بل هو الذي يفسد الطبع

السليم لكن من لم يجعل اللول له نور افعال من نور واما الاشكال بان الوجود
العام رايد فلا بد من علته فاجابه ان الحاجة الى العلة انما يكون في الامر الزايد
الذي لا يكون مصداقه نفس نفس الذات واما اذا كان المصدق نفس
النفس فلا يحتاج بعد النور الى العلة ولو سلم الحاجة الى العلة فالعلة نفس
الذات وهي متقدمة عليه بالوجود الذي به الموجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم
الذي لا دخل له في الموجودية واما قوله ان الكلام في الوجود الذي به موجودية الواجب
تعالى والممكن فمبنى على استراك الوجود الذي به الموجودية بمعنى فان ثبت بطل
قول المشايخ في التنبه وظهر الحق في التنبه لكن لا يسلمون استراكه بين الواجب
تعالى والممكن واما المشترك عندهم في هذا المفهوم العام المنسحق فافهم ثم قال
قال الخواص ارى في تحقيق المقام والصور ان يقال ان معنى المنسحق
معنى بسيط بغير عنه بالفارسية بساوه وهذا المعنى انما يصدق على شيء قام به
الفرد من المنسحق منه اوجزة منه وعلى المبدأ او القاييم بنفسه لا يكون صدقه معللا في
معنى المنسحق الى ما قام به المبدأ او القاييم اذ يحاز بالمعنى سلب القاييم بالغير
اذ اعمد هذا فنقول الموجود ما قام به الوجود باحد القاييم والمكملات بصير
موجودة بعروض حصته من الوجود القاييم بها فهي في الموجودية محتاجة الى الجاعل
واما الواجب تعالى فهو فرد من الوجود القاييم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية
الى عروض الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك عروض حصته من الوجود فهي
يلزم الموجودية بوجوده عن بل ليس هناك الافرد من الوجود قاييم بنفسه فهو موجود
بنفسه واما مفهوم الموجود المطلق المحول على الواجب تعالى وان غابره لكن لا يحتاج

الى علمه لعدم مغايرة مفرد مبداءه الذي باعتبار الحمل لكن يلزم على هذا تخصيص القاعدة
الكلمة انفايله بان كل مغاير مفهوم بشي يحتاج الى شيء في حمله عليه الى علمه وقد نص
المحقق انه لا يرد ان الواجب تعالى الذي هو وجود قائم بنفسه متضمن لحمل الموجود
المطلق عليه ووجهه لا اشكال عايد فانه يلزم من تقدم ذات الواجب تعالى على صف
الموجوده ان يقال هو الصواب الموجود والمجود المحول ان اريد به قائم به الموجود
قبلا حقيقيا ليس بمحمول على الواجب تعالى شأنه اذ لا قيام هناك بل ذاته
فرد من الوجود قائم بنفسه وان اريد ما قام به الوجود قبلا مجازا فهو نفس المبدأ
القائم بنفسه محمل من قبل حمل الشيء على نفسه فلا يحتاج الى العلم وان اريد به
المعنى العام اي ما قام به الوجود مطلق القيام حقيقيا كان او مجازا فهو محمول
فيضمن هذا المفهوم الخاص معنى ما قام به الوجود قبلا مجازا وصدقه على الواجب
تعالى معلل بذاته الذي هو الوجود القائم بنفسه وذاته بما هي موجودة خاصة
بمعنى ما قام به الوجود قبلا مجازا ما تقدم على محموله العام والموجوده مرتين مرة
ليصدق الموجود المطلق ومرة ليعصدق الموجود الخاص غير سجيل بهذه الوجه لان
صدق العام ليس الا في ضمن صدق الخاص وليس الصدق ان متغايرين
في التحقيق وانما الاستعمال اذا كان الصدق متغايرين هذا المنحصر كلامه وقد
لجول حمل وانت تعلم ان الذي اعترف به ان معنى المشتق المعنى
المحمل ليعصدق ما قام به المبدأ وعلى مفرد القيام بنفسه هو الذي ذكرنا انه ما يبرز
عليه الا انما المطلوبين من قيام المبدأ وذاته الا انما قد تربت على قيام المبدأ
وقد تربت على نفس الشيء فنفس الشيء قائم مقام المبدأ وهو الذي ادعى

انه فرد القابم بنفسه وقد يلزم على هذا تخصيص القاعدة الكلية بضم
 ان لا يخصص لان حاجته الصدق انما هي في تحقق المصدق واذا كان
 المصدق متفراغا بنفسه لا يحتاج الصدق في حاجته الصدق انما يكون فيما كان
 المصدق غير الذات وهو القاعدة الكلية لا ما زعم قدمان لك ان هذا القول
 لم يرد على ما مرنا الا بالنزاع كون الوجود الذي هو عين الباري عز وجل فرد
 للوجود المطلق البديهي سيما انه مثل النور المتخفين مثل الشمس المحقق قد كسر
 كما سنظهر لك عن قريب لكن هذا لا يعنى عن عروض حصته من المعنى المصدر
 لانه كما عرفت بان مفهوم الموجود المستحق حمل عليه سبحانه فشرع العقل منه
 مفهوم كونه موجودا وهذا اللون معنى مصدرى يعبر عنه بالوجود وبالوجودية
 فقد ثبتت عروض حصته من الوجود قال لم يكن به الموجودية نعم الاتفاق ببناء
 بكم وان كان به الوجودية ايضا فقد لزم الموجودية مرتين فقد لزم عليك المرتبة
 علينا وان قبل ان مقصوده نفس عروض حصته من احاصل المصدر الذي به الموجودية
 كما قد نبر كلامه في تحت الجمل قلت قد علمت مرارا ان ليس هناك احاصل المصدر
 مثل السواد القابم بالجسم وهو الذي يقول به ولذا قال المعنى الثالث منف بقيام
 الذات مقامه وانما يقول بعروض حصته من المعنى المصدرى الذي ليس هو مناط
 الموجودية كما قد علمت فافهم ثم ان الفرد الذي ادعى انه عين ذات الباري
 عز وجل مخالف بالحقيقة للوجود العام وحصته فمناط الموجودية ومبدأ
 الموجود الذي يكفي قيامه المطلق الاعم من الحقيقى والمجازى اما الوجود المطلق
 والمجازى اما الوجود المطلق وحصته فلا يكفي عبثية هذا الفرد وقيامه بنفسه

الموجود بل لا بد من عروض حصته من وجود المطلق وان كان هذا الفرد
معرضا لخصته في الممكن فهو عدم كونها مناط الوجود بل لا بد من امر اخر قيام
به فيها ما خصها او مجازيا فيلزم ما زعمه هذا وان كان في الواجب هذا الفرد
وفي الممكن المخصص فكما مر على ما اصرح من قبل كان في الوجود الذي به موجود
الواجب تعالى والممكن فانه لم يعلم ان الخواص اري بقادعها ان الممكن
موجود بعروض حصته من الوجود وبني عليه صحة الجعل المولف والطلب ان الجعل
الاسمى وكلام المحقق الدواني رحمه الله تعالى ان الضم بطايره بدل عليه حيث
قال بعد ما فصل من كلام الشيخ وهما يارو غيرهما على ما خلاص ما قلناه وترتبا من
نصحياتهم وتلوحياتهم ان حقيقة الواجب تعالى عندهم هو الوجود المجتهد انما
بذاته المعرف في ذاته على جميع القصور والاعتبارات الغير متناهية فهو اذن موجود
بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مبداء الجعل في جميع
صفاته هوية السبب التي لا تنكسر فيها الوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه
معرض لخصته من الوجود المطلق بمعنى ان الجاعل يجعله بحيث لا لاحظ انشراح
منه الوجود فهو سبب الفاعل هذه الحسنة لا بدانه بخلاف الاول فانه بذاته
كذلك وهذا ان يكون الممكن موجودا بعروض حصته من الوجود باطل فانك
قد علمت ان الموجودية انما يكون باعتبارها هو مبداء الانوار ولا شك ان
حصته الوجودية تابع الانشراح فلا يكون مبداء الانوار والضم الوجود المصدري
ان من الانوار متأخر عن فقره فكيف يكون مبداء الانوار وكيف يكون
مصدرا في الموجودية ومناطها ثم انه قد مر انه لا بد له من مصداق ومثاء الانشراح

والكلام فيه عايد حتى ينهي الى امر موجود يكون مصداق الموجودية ونشأ الآثار
 نعم لا يطر بعد التدقيق امر في الممكن يكون مصداق الآثار زائد اعلى حقيقته كما قد مر
 مشروحا وقد نرى ان حاصل كلام هذا المحقق ان معنى العينية هو كونه موجودا
 بلا سبب اعمال ومعنى الزايدة الوجود بسبب الجاعل وهذا لا ينفك اليه
 لانه كلام حال عن التخصيص فان هذا المعنى ضروري من معنوي الواجب والممكن
 فلا يكون قابلا للبحث والاستدلال وايضا لا يتالي خلافا عاقل من العقلاء
 فلا يصلح محلا للنزاع ثم قال هذا المحقق بعد تبين الكلام هذا المعنى المعنى
 العام المشترك فيه من المعقولات الثابتة وهو ليس غنيا شيئا
 منها حقيقته نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته كما مر مصداق
 حمله على غيره ذاته من حيث هو محمول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب
 الذهن لان الامر الذي هو مبداء النزاع المحمول في الممكنات ذاته
 من حقيقته ملتبس من الجاعل وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وهذا الكلام
 يظاهاه يدل على ان الوجود في الممكن حقيقته المجموعية هي داخلته في المصداق
 قتال والظلال اضطرابات وقعت في عبارات المحققين والله تعالى
 اعلم بمراود عباده قال الشافعي قد كسره واما كونه نفس منهية الواجب لقوله اه
 هذا الال هو معتمد الشافعي في اثبات هذا المطلب لهم حج اخرى مما في
 التلويحات انه لو كان وجود الواجب تعالى مغاير للمنية وله منهية كلية
 تصلح للصدق على افراد سوى الموجود فتلك الافراد اما واجبة بالنظر
 الى المنية فتكون موجودة وقد فرضت معدومة واما ممكنة بالنظر اليها

فيكون الموجود بالفعل مكملاً واما منسحق بالنظر اليها فيكون الموجود بالفعل منسحق
واورد عليه بانه يجوز ان يكون له هيئة كلية غير صادقة على الكثير وبانه يجوز
ان يكون له افراد بالنظر الى الهيئة سوى الموجود ومما فلا يجري التفتيش
بحواب عن الاول بانه لو لم يكن له هيئة كلية فالتفتيش عين الذات هكذا
الوجوده قد فرض الوجود رايد ايه وعن الثاني بان كل هيئة كلية في النظر
الى نفس مفهومها قابلة للتشكك بين الكثير الغير المتناهي فان امتنع خارج
ومنعه عيب ان يكون مكابرة كذا وقع القبل والقال ويعرفه نوع من
الافئاع اكمالها ولا فلا ان قابلي الزيادة فيقولون الوجود الخاص القابل
به من لوازم الهيئة منسحق الا لشكاك الامر ومقتضياته فالهيئة في فرد
اخر معرأة عن اللازم والهيئة المعرأة عن اللازم منسحق في نفس الامر
بالنظر الى المزوم فمخبر ان يكون الوجود رايد ايه الهيئة الواجبة
لازما لها فيكون الافراد الباقية المعروضة لوجود آخر منسحق بالذات
لنظر الى الحقيقة الواجبة ولا يلزم امتناع الموجود منها فان استحالة بعض
انحاء الوجود لا يستلزم استحالة جميعها ولا يلزم انقضاء الكلية فان الكل
ما لا يمنع بالنظر الى نفس الصورة عن وقوع الشك وان كان ممسحاً
بالنظر الى نفس الامر مثل هذا بعينه مثل واجب الوجود فانه بالنظر الى
نفس مفهومه وان صلاح الشكركة لكنها منسحق بالنظر الى نفس الامر فان
قلت الهيئة لا القضي وجود نفسها ولا يمكن ان يلزم الوجود من غير
علية فان كل صفة خارجية لا بد لها من علية قلت هذا يعود الى مفردات

الدليل المشهور وقد اورد هذه الحجة بعد ترديدنا في رجمه واما ثانيا فلانه يجوز ان
 يكون الافراد كلها ممكنة ولا يلزم منه امكان الطبيعة حتى يلزم منه خلاف
 الفرض لان امكان الافراد لا يلزم امكان الطبيعة لجواز انتفاء
 عن الخصوصية ولا وجوب الطبيعة سنلزم لوجوب الفرد لا احتمال ان
 يكون الخصوصية متساوية الوجود والعدم ولا دفع الالابان نبي علي ان ثابلي
 الزيادة فالجواب بوجوب فرد منه والحصار المبنية فيه وجع بصير الحجة فيه
 فتأمل فيه ومنها انه لو كان للواجب تعالى منه وجود كان جوهر الصديق
 رسم الجور عليه وهو منه من شأنها ان تكون موجودة لاني الموضوع متناه
 الي فصل فليزم تركيب الواجب ومنها انه لو كان له منه وجود كان
 مندرجا تحت الجور فلا يكون تحته افراد ممكنة بالذات لانه يلزم من يلزم
 وجوب الجور والامكان الواجب المندرج تحته ممكنا واذا كان الجور
 واجبا كان جميع افراده واجبة لان ما يصح على فرد يصح على جميعها انت
 لا يذنب عليك ما فيها من الاحتمال لان من يكر العنينة كيف لم
 هذا الرسم بل يقول حقيقه الجور غير معلومة ورسمه ممكن من شأن وجوده
 العين ان لا يكون في موضوع ولما زعم المشاؤون غنسه الوجود في الواجب
 تعالى اقاموا لفظ المنة مقام الممكن لرفعهم حصول الاعراض عن الواجب
 تعالى بهذا الفيد ثم لو انهم رجموا بهذا الرسم حقيقه واحدة حب ما تحته من الافراد
 ما لم يقم عليه دليل بل يجوز ان يكون تحت هذا الرسم حقائق مختلفة بسيطة
 غير مشتركة في ذاتي ويكون هذا المفهوم عرضا عاما لها وفي البيان الاخير حاشية

انه يجوز ان يكون لوازم الانواع المندرجة تحت جنس مختلفه فمحذور ان يكون نوع
منه واجبا واخر ممكنا مثل قوله وما ذهب اليه المتأهلون انه إشارة الى
جواب ما يقال لا نسلم انه لو كان الوجود رايها لكان صفة قائمه طوار ان يكون امر متبا
كما ذهب اليه المتأهلون في وجود الممكن فاجاب بان قول المتألهين انما يصح
في الممكن على تقدير كونه وجود الواجب تعالى عين الذات ولا يصح في
الواجب مبانيه الوجود وهو ظاهر جدا فانه لو كان وجود الواجب امر منفصلا
لا يحتاج الواجب في الموجودية الى امر منفصل بل الى ممكن لان غير الواجب
لا يمكن وجوبه وهذا مستحيل بدیهة وانت قد عرفت ان هذا الجواب ليس
باطل على تقدير كونه وجود الواجب عنه الايض قال الشئ المحقق قدس سره
فان قلت كون وجود الواجب اه قال الشيخ المقتول في السلوكيات
ان الوجود زائد في الاذن فلا يحتاج الى علم ثم استدلل بان دليل الذي هو
وجه القوم بما ذكره الشئ المحقق قدس سره من ان الوجود زائد في الذات اي
صفة ذاتية لا وجودية في الخارج فلا يحتاج الى علته وهذا في غاية السقوط كما نبه عليه
المحسنة فان الكلام في الوجود الحقيقي وهو موجود في جواب الشئ المحقق
قدس سره نزل ثم قد يناقش بان الوجود محذور ان يكون من لوازم المهنية
فلا نعلل لان ثبوت اللوازم واجب ضروري ليس لها وجود في نفس
حتى نعلل واجاب عنه المحقق الدواني بانه ان ثبوت كل صفة ثابته في
خارجية عنه لا بد ان يكون معللة اما من نفس الموصوف او من غيره وان كان
مكابرة والمراد بالصفة الخارجية الصفة التي لا تكون مصداقها نفس الذات

قوله اراد بالعله العلة الموحدة آه انت تعلم ان الامر الاعتباري بالوجود
 له في الخارج انما له ثبوت للموصوف فاجتباها الى العلة انما هو احتياجه
 في ثبوت البتوت وقد اجاب الشيخ قدس سره بهذا النحو فلا حاجة الى التفرع
 في الاعتراض فتأمل قال المصنف تقدم المهنية الممكنة على وجودها فانها قابل
 للوجود عندكم اه قد نقض بهذا الوجه الشيخ المقتول والامام الرازي رحمه الله
 تعالى فانه لو كان وجود الممكن زائدا عليه كان قايما به فيكون الممكن قابلا
 له والقابل يجب تفديبه بالوجود على المقبول فمقد لازم في الممكن بالزمن
 في الواجب تعالى اجاب عنه النضر الطوسي بان كلامه هذا مبني على تصور
 ان المهنية ثبوتها في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحيل فيها وهو فاسد
 لان كون المهنية هو وجودها المهنية لا ينجر عن الوجود الا في العقل لا بان
 يكون في العقل منفك عن الوجود فان الكون في العقل الوجود عقلي كما ان
 الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها
 غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار تقدمه فاذا ان اختلف
 المهنية بالموجود امر عقلي ليس كما اختلفت في البياض فان المهنية ليس لها وجود
 مفرد لغرضه المسمي بالوجود وجود اخر فهي كجمعية اجتماع المقبول والقابل
 والحاصل ان المهنية انما تكون قابلة للوجود عند ثبوتها في العقل ولا يمكن ان
 تكون فاعلة لصفة خارجة عند وجودها في العقل فقط وشمع عليه كل من نظر
 في كلامه هذا بان حاصل النقض بان مقدمات الدليل جارية فيه مع تخلف
 المدعي ومن مقدمات الدليل لزوم تقدم المهنية بالوجود وهو باطل فالناقض

برى لطلالان ثبوت المهية او لا ثم عروض الوجود فليكن يكون منبني النقص فتجر المحصول
في محصل معناه فقالوا اما قالوا وانحش من ذلك ما قالوا قبل ان الناقض لتعقد ان
المهية قابلة للوجود في الخارج والقابلة الخارجية تعضي تقدم القابل على المنقول
في الخارج ولا يتصور ذلك بحسب الوجود فينبغي ان يكون بحسب الثبوت
والناقض ليقرب بين الوجود والثبوت ويقول المهية ثابتة منفكة عن الوجود
ثم يعرض بها الوجود وايضا القابلة صفة ثبوتية الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت
له فلا بد من ثبوت المهية الامكانية قبل الوجود ولا يكون هذا الثبوت
بالوجود فلا بد ان يقول الناقض ان المهية ثابتة منفكة عن الوجود ثم يحل
الوجود فيه وانت لا تذهب عليك ان الناقض الامام الرازي رحمه الله
تعالى وهو لا يقول ثبوت المهية منفكة عن الوجود وايضا لو زعم الناقض ذلك
ما كان لنقصه اذ قد ثبت التقدم من غير خلق والذي يظهر لهذا
العبد ان الناقض كان يزعم ان المهية على قابلية تقفض بانه لو صح ما ذكرتم من
وجوب تقدم الحضيضة الواجبة عند كونها على لزوم تقدم المهية الامكانية اذا
تعلمت شذوكتها غانية ما في الباب في احدها فاعلمية وفي الاخر قابلية
فاجاب عنه الطوسي بان منبني نقصك ان المهية الامكانية على قابلية
بحسب الخارج وليس الامر كذلك حتى يلزم التقدم فالوجود اخارجي و
ولما كانت العلة القابلة انما يصح بالانضمام وهو انما يتصور لو كان للمهية وجود
غير وجود الوجود ويكون الوجود حالافيه غير عنها لبقوله هذا منبني على تصور ان
المهية ثبوتها اي وجودها موجودا في الخارج دون وجودها اي عند صيرورتها

موجودة ثم ان ذلك الوجود يدخل فيها حتى يصير الانصاف انضماميا ويكون المنة
 علته قابلية وثم منها الانتقال من مطلب الي مطلب لا للاخط مفهومها التثنية
 من التأخر على التراجعي يعني لا بد من القول بتغاير المنة والوجود ثم القول بحلول
 الوجود حتى يتم المنضم والمنضم اليه فيصير الانصاف انصافا انضماميا واقابلية
 قابلية عليه فيراد النقص بان المنة علته قابلية فلو وجب للعلة المنضم بالوجود
 لوجب للمنة الامكانية لكونها علته قابلية ونحن لا نقول بالانصاف الا انضماميا
 فانه ليس كاتصاف بحجم بالبيان فانه لو كان كذلك لكان للمنة وجود
 وجود اخر كما هو شأن المنضم والمنضم اليه يحصل التغاير بينهما وليس كذلك
 بل الانصاف به انراعي قابلية لو كانت لكانت بحسب الوجود الذي
 فان الذين بلا خطه المنة من حيث هي ولا بلا خط الوجود فيصنف في قولهم
 التقدم لما كان في الوجود الذاتي ولا لذلك الفاعلية فان في الفاعلية
 فلا بد من انصاف المنة في الخارج بالوجود اي صبر ورتبا موجودة في الخارج
 فلا بد من التقدم بحسب الجارج في قدر اصبغ الفرق بين الفاعلية واقابلية
 وسقط الفعل والفعال الذي وقع فيما بينهم ومن رام الا حاطة فعليه بمطابقة
 شرح النجريد وجوبه ولا يمكن ان يقال ان فاعلية الوجود على تقدير الزيادة
 يجوز ان يكون بحسب ان يقال ان فاعلية الوجود على تقدير الزيادة يجوز ان
 يكون بحسب العقل فيجوز التقدم بحسبه فلا محذور لانه لو كانت الفاعلية بحسب الوجود
 العقلي لكان لعقل من العقول تقدم على وجودية الباري عز وجل وهو باطل
 فالضرورة مع ان الفاعل الامر خارجا مطلقا لا بد له من وجود خارجي بحكم الفطرة

ومن انكر هذا فقد خلع الفطرة الانسانية ثم بعد ذلك القبل والفعال ففي نظر طاهر
في كلام المحجب قال جوابه مبني على ان وجوده صفة انتزاعية والانصاف
به انصاف متراعي وهذا لا يكاد يتضح قال الكلام في الوجود الحقيقي والناقص
ان يقول انهم قالون بعينية الوجود الحقيقي في الواجب تعالى وزيادة في
الممكن فهذا لا يريد محجب ان يكون صفة للممكن ولا يجوز كون انتزاعيا لما
قدم مرارا فوجب كونه موجودا في الخارج فيحسب يكون الوجود وجهيا انضماميا
والموصوف علة قابلية يلزم الزم من التحدو وعلى تقدير الزيادة في الوا
ج لا يكاد يدفع النقص بحجب الرجوع الى ما هو الحق الصريح من عينية الوجود
في الكل **قوله** ولا يخفى ان العلة بحجب ان يكون آه لا يخفى على المتأمل
ان هذا الجواب بعينه جواب المص الشرف قدس سرهما الا انها حضا الكلام
بالعلة الفاعلية والمحجب به عمومية تامة لا سيما في غريب ان شاء الله تعالى
قوله كيف والعلة من العارض اه هذا ضروري اما نقل عن العارف
الكامل الشيخ محجب الله الله بآدمي قدس سره واذنا ما اذ قد بين
بركته ان مصيد الوجود لا يلزم له الوجود فكلام عال ومتعال ان يفهمه مثالا
ولعله ذكره جديدا وازا ما في جواب محاله المحمود الجوفوري فانه في صيد
بيان ان المحمود الجوفوري قد ترك طريقة الحكمين مع ان هذا مخالف لما
اشاله من مذهب كلام العرفاء كالشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره
اذنا ما اذ قد شفى ان لا يقول عليه ومع هذا العلم عند علماء العقوب
والتقدم المتيه اه هذا غير ذم في دفع النقص قال الكلام في الوجود

الخفي الذي به موجودية الاشياء فلو كان رايدا لتمام بها غيا خارجيا ويلزم المخدور
 بناء على ما ادعى من تقدم العلة على المعلول بدريته واما ما يدفع بما اختاره من ان
 وجود الممكن مباح له واجب بالذات **لعم فوله** فانها من حيث انها اجزاء الى
 من حيث انها اجزاء خارجة **فوله** بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة
 ذاته اه حاصله انه لو كان الوجود رايدا لم يكن في مرتبة المهنية ما سيجي ان
 العوارض كلها مسلوقة في مرتبة المهنية واذا لم يكن الوجود في مرتبة المهنية كان
 العدم فيها فيلزم كونه معدوما في مرتبة الذات وهو باطل لان الواجب موجود
 في كل مرتبة وهذا الكلام وان كان مباهذا للوجود ان لكنه لا يثبت الخضم
 فان له ان نقول ان اراد كونه معدوما في المرتبة مسلوب الوجود في المرتبة
 بان يكون انظر قبحه للوجود فبطلان التالي غير مسلم فكيف ليس العدم
 في المرتبة بهذا الوجه الا ان الوجود ليس غيا ولا جزاء وهو لغية الدخوي فكيف لم ي
 من منعه وان اراد نبوت العدم في المرتبة فلا نسلم لزومه بل يستحق المرتبة
 وجود ولا عدم لان كلها ليس غيا ولا جزاء **فوله** وبان مصداق الحمل المحم
 ان نقول بان مغايرة المصداق لا يوجب الاجتناج الى الغير لحوال ان كان
 يكون المصداق متقضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى
 الذات فلا يلزم الامكان الا ان ليعال ببعض مقدمات الدليل المذكور
 في الجين وتقال لو كان مصداق الوجود رايدا للاجتناج هذا المصداق الى علته
 ولا يكون العلة نفس الذات بل امر اخر فلا يكون الواجب واجبا بل الممكن العباد
 بالله تعالى فتأمل **فوله** يعي كوسلم ان مغير التقدم هذه الخشية انه فيه شارة الى التقويم

لقد بين تقدم بالمهنية باعتبار كونه جزء مقوما وهو ثابت لمع قطع النظر عن الوجود
والعدم وتقدم باعتبار كونه على الوجود الكلي والسند باعتبار التقدم الاول واما كون
التقدم بهذه الجنسية فهي نسبت حال العدم اليها في ظاهر فالجواب بسبب كون التقدم
بهذه الجنسية نزل قائل قد عرفت ان العلم مطلق قد عرفت ان مستفيد
الوجود الحقيقي علمه قابلية النية لان الوجود الحقيقي اذا اردت مقام بالمهنية يجب
ان يكون وصفا متصفا بالمنضم اليه علمه قابلية ومن هنا ظهر ما في قوله كيف واثار
الجعل اه قد يوجب كلام المصدر الى دفع النقص المذكور بان الاعراض التي هي غير
الوجود ووجودها راطي فتجتاح الى قواها التي هي في الهاد اما العرض الذي
هو الوجود فنفس وجود قواها فلا تجتاح اليها بل يوجد القابل به ويمكن
حل قول الشيخ في التعليقات عليه كما مرث الاشارة اليه ويرد عليه
وردوا اظهار ان هذا يخصص القاعدة العقلية البديهية هي تقدم العلم القابلة
مطلقا وتقدم المنضم اليه على المنضم مطلقا من شارح قد كسر قوله لا يخفى
انه متبع خلوا المهنية آه فله نظر ظاهر فان امتناع الخلو في نفس الامر عن احد
الوجودين لا يستلزم العلم به فهي بمنزلة الجزم بالنقويم مع العلم عن الوجود
نعم يرد عليه المقوم على الوجود المركب فلا يخزم بالنقويم مع الترد في الوجود
وكيف يخزم بالعلم مع الترد في وجود المعلول والعلة اللهم الا ان يراد ان
التقدير يعني انه لو وجد كان مقوما وعلية ظاهره لا يخفى بانها لا عرض
لنقص لنقص غير سجل قوله فالاولى ان يستدل اه بما هو الظاهر من المتن
فانه مبداء الا ان المهنية الموقوفة مع الوجود ياتي العدم ثم قال ولو كان

عن اوجز ولم يكن كذلك بل يكون بالعدم من حيث هو فالظاهر ان اياه
 على تقدير العينية والجزئية لما هو ذمها مع الوجود فتأمل **قوله** فتلك الحقيقه اذا
 كانت عنيا اوجزا اذ قد بين هذه الملازمه بوجهين الاول ان هذه الحقيقه
 لو كانت عين مهيته الممكن كان الممكن مصداق للموجود بنيه فلا يصح ارتفاعه اذا
 كان مصداقا للموجود بنيه نفس منه الممكن بالعدم محال عليها والا اجتماع التفضيل
 وانت لا تدب عليك ان كون الذات مصداقا للموجود بنيه لا يوجب الوجوب
 الا اذا امتنع ارتفاع المصداق عن عالم النفر وهو غير لازم فيجوز ان يرتفع المهيته
 التي هي مصداق الوجود عن صفوه النفر فيكذب حل للوجود كما ان مصداق حل
 الذاتيات نفس الذات مع جواز بطلان الحمل عن الواقع فكذلك جعل الموجود بنيه
 بالحمله كما كان الوجود نفس نقر الذات فالعدم لطلان الذات وان ثبت
 قلت بطلان الوجود ونفسه لا يطلانه عن شيء فتأمل **قوله** وانهم يمكن تعلق الجعل
 اياه بذا هو الوجه الثاني من وجهي بيان الملازمه فبانه ان اراد انه يمكن تعلق الجعل
 بكونه موجودا بعد نقره في عالم الواقع فهذا ممنوع كيف والممكن عندنا معشر ما يلي العينية
 لا يصلح للمجموعه الا بجعل واحد بسيط بنقره المهيته وان ثبت قلت بنقره الوجود
 وان اراد انه يمكن تعلق الجعل بكونه موجودا بجعل مصداقه الذي هو نقر المهيته
 فسلم لكن لا ينافيه العينية فان تحليل الجعل بين الشيء واثباته بهذا الوجه
 غير صحيح بل الجعل السبب المتعلق بالشيء هو عينية الجعل المتعلق بثبوت اثباته
 فافهم **قوله** ثم لا يخفى ان الدليل وما يقرب منه آه هذا عجيب فان الوجهين الذين
 اوردهما المحقق ره جار بيان في الاعراض البصر فار الحقيقه الوجوديه

لو كانت عنده الاعراض كانت الاعراض مصداقا لمحل الموجود به بان يكون
محل الوجود عليها ضروريا وحل لعدم امتناع الاستحالة اجتماع التفضيل والضم
تعلق الجعل بكون الاعراض موجودة ممكن وعلى تقدير كون وجود الاعراض بها
لا يمكن ذلك لامتناع تحليل الجعل بين الشيء وذاته فلو افرق بين الجواهر
والاعراض فانهم **قوله** لان وجود الاعراض اه يعني ان وجودات الاعراض
وجودات رابطة متوقفة على موضوعاتها فعندهذا النحو من الوجود المحتاج
لابتائي الامكان بل يوكده هذا وانت لا تدب عليك ان غايته بالزعم
وجوب وجود الاعراض لكن هذا لا يضر الملازمة المنية بوجهين ففي الاعراض
يلزم الاستحالة المضاعفة او يلزم ان يكون وجود الاعراض واجبا كما مر بانه
مع كونه رابطة محتاجا فانهم **قوله** الكلام في ان ذات الممكن اه يعني ان الكلام
في ان الوجود المحقق بل هو نفس ذات الممكن ام لا وملك في الوجود المطلق
لابتائي عنده اعلم انه قد نفي الدليل بان المنية قد تفعل وتفضل عنه وجودا
ولو كان الوجود نفس المنية بوجه لم يصح العقل عن الوجود عند العقل المنية
وقال الشافعي المحقق قد كسر في جود شي شرح التجريد ان هذا الوجه نعم دل
على زيادة الوجود الخاص بالضرر او ر عليه العلامة الفوشجي بان هذا انما
ينم لو ثبت مقدما ان الاول ان الوجود فرد او راء المخصص في يكون
هو الوجود الخاص والثانية ان هذا الفرد معلوم بالكنه او بوجه تميزا عن اعداء
لانه لو لم يكن معلوما لم يعلم انه غير معلوم عند تفعل المنية فلا يعلم الا انك
الجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو ولا يدرب عليك ان لا حاجة الي ابتا

موجودية الوجود الخاص لانه معلوم ضرورة لان الوجود الخاص كما هو الذي يكون
مناطاً للموجودية ومصدراً لها والضرورية بان الاوائل ان مصداق الموجودية
متحقق النية نعم اثبات فردية الوجود المطلق وحمله عليه لا تجلو عن صعوبة
لكن ليس هذا متعلق العرض حتى يشبه الذيل لا لثبته لكن هذا ايضا مشهور فيما
بينهم فلهذا البعده الشئ المحقق قد كسر بالفرد من دون تعرض استدلال بل على
الشبهة فقط وهذا يظهر ان الوجود الخاص معلوم بالرسم ايضا فقد ثبت
المقدمة الثانية ايضا نعم اثبات معلومية بالكنية عبر جدا بقى الكلام في ان
بعد ثبوت المقدمة من هذا النمط بل يتم البيان بهذا النمط في الوجود
المحقيق ام لا قال المحقق الروالي راجح لا بلقى المقدمة الثانية لانه على التقدير
بحوران يكون معلوما ولا يعلم انه هو اما على تقدير المعلوماتية بالوجه المنه فلا ياتوا
نصورنا بالوجه الضحك فقد علمنا بوجه تمايزه عن جميع ما عداه فاذا تصورنا الحيوان
الناطق بعد ذلك يكون الان ان معلوماننا ولا يعلم يكون الان ان المعلوم
بوجه الضحك معلوماننا يعلم العقل بالانفكاك في التصور ولا الانفكاك
وكذا يكون الحال في الوجود والمثبية نعم يلزم المعابرة بين هذا الوجه والشئ
المعلوم واما على تقدير المعرفة بالكنة فلا ياتوا بحوران يكون كنه الشئ معلوما
عند تصور شئ ولا يعلم انه معلوم بالكنة كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولا يعلم
انه كنه الان فاننا نشك في كونه معلوما بالكنة عند تعقل الان ان جملتنا
بانه الحيوان الناطق المعلوم عند تعقل كنه الان فيخرج عن ان يكون
وجها من وجوهه وعلى هذا فلا تعلم ان كنه الان غير معلوم عند تصور

بالكنة

بالكثرة قبل الجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو فلا يحصل لنا منه العلم بمغايرة
لكثرة الانسان وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق اذ لا نعلم انه كثره نعم لو
علمنا ان ذلك كثره لاندفع ذلك القوشى لم يدع انه حين تصور الشئ
بالكثرة يعلم كونه متصورا بالكثرة فانه قال لم يتصور الوجود بالكثرة لانهم الاستدلال
لانه يجوز ان الوجود معلوما عند معلومية المنة ولم يعلم ان الذي هو معلوم هو
الوجود فحي بكلم بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فالذي لم منه انه بعد
معرفة الكثرة لا احتمال لان لا يعلم انه هو ولا يلزم ان كثره هذا فلا يكون الكلام
بانه يجوز ان يعلم انه كثره شئ ولا يعلم انه كثره موجبا وحقيق كلام المحقق انه لا
ان الشئ يعلم اولا بالوجه ثم يعلم انبائه اجمع لكن ان لا يدري ان هذه
وانبائه بل ولا يعلم صدقها فاذا علم الانبائه فقد علم ذلك الشئ
في نفس الامر ولم يعلم ان ذلك المعلوم بالوجه هو هذا او ربما لا شك في عقل
واذا فهم هذا فنقول الوجود المعلوم بانه مصداق الوجودية علم كثره مثلا
لا يدري ان هذا كثره لكن علم ان هذا كثره الانبائه مثلا فقد علم الانبائه
وعلم كثره الوجود لكن لا يدري ان المعلوم الذي هو الانبائه هو الوجود
فجلم العقل بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فلا يصلح به الحكم بالمغايرة
بل لا بد من ضم مقدمة كالمقدمة القابلة بان هذا كثره وحي لا مجال ليقوم ان
يدرك كثره الوجود عند تصور المنة ولا يدري انه يفتبس مقصود المحقق ان العلامة
ادعي انه مني علم كثره الشئ علم انه كثره في رعيه انه ليس كذلك بل مقصوده انه
يجوز ان يعلم كثره الوجود عند تعقل المنة ولم يدرك المنعقل هو الوجود وبين

ذلك بان الشيء قد يعلم كنهه ولا يدري انه كنهه فغنى معرفته الكنه لا يدري كنهه
 هو وهذا كلام صاف لا يخبر عليه لا يقال اذا جعل الكنه مرادة للاحاطة
 الوجود بالمعلوم او لا ثم اذا علم المنيه بالكنه ولم يعلم الوجود في تلك المحاك
 لم تنمايزه المنيه للوجود او لو كان الوجود نفس المنيه كمال الالتفات
 العبا بعتبه الالتفات الى الوجود فالمراد من تصور الوجود بالكنه تصور الكنه
 التفصيل بحيث يكون مرادة للاحاطة وح تيم الكلام من دون ضم مقدمته
 اخرى انه ان فرض تصور كنه الوجود بهذا النحو لم يدرك كنهه بخور عند العقل
 ان يكون هذا وجه من وجوه الاستنباط الدائيات بالعرضيات فغنى حصول
 علم المنيه بالكنه وان كان علم بهذا النحو ان حصل هذا المجعول مرادة و
 جعل مرادة للمنيه في الالتفات فلا يصح التعليل وان حصل امر اخر فقد حصل
 المغايرة بين المنهين لكن لا لم يدرك مرادة الوجود كنهه جاز ان يكون
 الوجود شيئا مغايرا لهذه المرادة ويكون هو المنيه فلم ينفصل العلم بالمغايرة
 بين الوجود والمنيه بالالتفات كنه الوجود بل لا بد من مقدمته فاما لان
 المعلوم كنه الوجود فقد بين ان كلام ذلك المحقق ادق وانم فقد خرج
 من هذا القبل والقال انه لو ثبت معرفة الوجود بالكنه وان هذا كنهه وان
 الوجود امر ثابت وان المنيه مغفولة بالكنه ثم المطلوب ثم ان هذه المقدمة
 محال لا بد منه ايضا لو اخرى الدليل في مغايرة المنيه للوجود المصدري الا ان
 هذه المقدمات ظاهرة فيه لان الوجود المصدري معلوم بالكنه وان هذا
 كنهه ومعلوم وعرضه للمهيئات واما تصور الهيئات بالكنه فمضيق خفاء

بخلاف

بمخالف هذه المقدمات في الوجود الحقيقي ولهذا قال الشافعي المحقق قدس
سره لو نم لدل إشارة الى ان انما ما شكل غير قال الارو بيلي
بلفظ معرفة الوجود بالوجود المنبوع عن جميع ما عداه بان يقال لو كان الوجود
نفس المنة لكان اذا اعتقل المنة بعقل والتالي باطل والا يصدق علي
المنفصل هذا الوجه المعقول بالوجود ورج لا يحتاج البيان الي معرفة الوجود
باللذنه وهذا انما لم يثبت ان الوجه غير ثابت لهذا المنصور بل يقول
القابل بالعتبة ان وجهه كونه مصداق الموجودية ومبدأ الازا ثابت
للمنة ايضا وهل التراجع الا فيه فافهم قال الشافعي المحقق قدس سره على تقدير
تسليم الوجود الذهني فبشارة الى منع الوجود الذهني وهذا الوجه الظاهر
غير موجه لان المورد ما لم ينع ولعله اشار الى دعوى الكفار الوجود الذهني على
ما هو رأي المتكلمين الكمالا على ولا يلزم لكن لما لم يكن الدلائل تامة عنده
نزل واجاب بتسليم الوجود الذهني فافهم **قوله** بل نقول حصول الصورة
في الذين اه انت لا ينبغي عليك ان الوجود الرباطي الاعراض
هو وجود في النفس بما مقاليها الى الموضوع فالوجود في نفس المعروض
الاضافته وجود الرباطي فالتصور بالوجود الرباطي مع الفعل عن الوجود
في نفس لا يتصور كيف يشك عاقل في وجود السوداء في نفس عند العلم
لوجوده في الجسم فم اذا علم بوجود الصورة للذين علم لوجوده في نفس **قوله**
توجه اليه انه لا يدل انه يمكن ان يقال ان الاشخاص الخارجية لا يمكن
ان يحصل في الذين شخصياتها فقد انفكت الاشخاص عن الوجود الذهني

را بر علی الاشخاص و اذا لم يكن الشئ جزء ولا عينا الاشخاص لا يكون جزء
 ولا عينا المهيئات لا يرد عليه ما ذكره المحقق و يرد عليه انه يجوز ان يكون الوجود
 المطلق عين المهيئات التي لا يمكن حصولها في الدين والوجود الخارجي عين
 الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية والمهيئات التي
 لا يحصل في الاذن فالوجود الخارجي عينا اذ لا وجود ذهني لها **قوله** الظن
 الكلام بعد تسليم الوجود الذهني انه تقابل ان يقول بان الكلام بعد تسليم
 الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود المهيئات في الدين بالكنة **مقصود**
 ان المحقق قد كسر كسر لا سلم ان المهيئات حاصلة في الدين بالكنة انما يحصل
 وجه من وجوهها فتدبر **قوله** ذلك ان نقول المهيئة من حيث هي موجودة في
 الدين اه لغني ان المهيئة منصفة بالقياد الوجود الذهني وهو الوجود
 الخارجي ولو ازمه وبما يقاد الوجود الخارجي وهو الوجود الذهني ولو ازمه فالوجود
 ان كلاما زائدا ان والالم يصح الا لفكاك و يرد عليه كما مر انه يجوز ان يكون الوجود
 المطلق عين المهيئة المطلقة والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية
 والذهني عين الاشخاص الذهنية فلا يضر انضاف المهيئة لكل من الوجود
 البعينة بهذا الوجه ثم انه يرد ايضا ما اورد الشرح المحقق قد كسر كسر مع حصول
 المهيئات الموجودة بالكنة فلا يصح في اثبات زيادته الخارجي الا ان يقال
 اراد بالوجود الذي اعلمه في الاذن العالي وما في الاذن السافل
 فتأمل **قوله** على هذا التقدير يستدرك في بعض المهيئات اه انت تعلم ان حمل الذات
 انما يكون ضروريا لو كان الذات متعلقة بالكنة اما لو كانت متعلقة بالوجه

فلا الاتري انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي له فلو كانت المنة معقولة بالز
يجوز ان يكون الحففة عين الوجود ويكون مشكوك في ثبوت في لا بد من اخذ
بصور المنة بالكنية فلا استدرأك قال الشيخ المقول في حكم الاشراق
ان اتباع المشايخ في الوجود وشكوا في انه بل في الاعيان حاصل ام لا كما
في اصل المنة فيكون الوجود وجودا متسلسلا وبين ان ليس في الوجود كان
منة الوجود فاما بعد ان تصور مفهومه شك في انه بل الوجود فيكون له وجودا
متسلسلا والجواب ان هذا انما يتم لو امكن تصور الوجود بكنية الحففة الوجود بكنية الحففة
فلم لا يجوز ان يكون تصور الوجود وجودا حقيقيا الوجود بمشاكلية الحففة في يجوز ان
تلك فية ثم الدليل لظهور اخر اننا لا نسلم اننا شك في ثبوت الوجود
للمنة بعد تصور المنة بالكنية انما شك في ثبوت مفهوم الوجود او مفهوم
الموجودية وهذه المفهومات خارجة عن حقيقية الوجود عارضة لها فغاية
ما لزم زيادة هذه المفهومات لازادة حقيقة الوجود والمعي يدا دون
ذلك فانهم **قال** يعني لا نسلم ان شيئا من المنيات اه لعل مقصود
قد كسره ان ليس شيئا من المنيات الموجودة متعقلا بالكنية ودعوى
ان بعض المنيات الموجودة متعقلا بالكنية الاحمال ادعاء لا يسمع من
غير بيان في الحاجة الى ما دجه المحنسة رة وان دفع ايضا ان كل واحد كنه ولا
اقل من ان يكون لها نفس فبعض المنيات معقولة الحففة ثم الذي وجب
المحنسة لا يكاد يقع فان عدم ففعل المنيات بالكنية التفصيلي غير ضار
لانه لو كان بعض المنيات معقولة بالكنية جالي يقع الشك في وجود ثبوتها بعد

لفظاً بالهبة المحففة أو نقول بفوز تلك الهبة ونفعل عن وجودها فالوجود ^{لها}
 الهبة والأيكون الشيء الواحد معقولاً وغير معقول إلا أن يقال الشك في
 على تقدير الجبرية فإن المعقولة بالذات الإجمالية لا ينافي الشك في ثبوت
 الجبر ولا ينافي العقلية عنه **قوله** لا يخفى أن قولنا السواد موجوده أيراد
 على الشك المحقق قد كسره فانه على تقدير انفسه أو الجبرية لا يصح قولنا السواد
 موجود بمعنى وجوده لانه صحيح غير مفيد كما تفصح عنه قول المصنفه يكون الظاهر
 هذا الذي يعتد به في تقرير الكلام أن الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو
 مصداق الوجودية ولو كان عين الهبة لكان قولنا السواد مصداق الوجود
 حملاً أو ليقولنا السواد أيراد وكذا ما باب رقه وهو يلزم أن يكون قولنا
 السواد موجوداً أيضاً بديهياً غير مفيد وحل الدليل مع أن شيئا واحداً قد تصور
 وجهين متغايرين في بادي الرأي ويجعلان مرادة لملاحظة ذلك الشيء
 ثم يجعل أحد الوجهين عنوان الموضوع والآخر عنوان المحمول وحكم بينهما
 بالعنسية على سبيل الحمل الأولي وح يكون هذا الحمل مفيداً بل قد يكون عرفياً
 في النظرية وما نحن فيه من هذا القبيل وإن استدلالاً يلزم أن يكون حل
 مفهوم مصداق الوجودية على سبيل الحمل المتعارف غير مفيد **قوله**
 ظاهره فإن هذا عرض من عوارض الوجود وإذا كان الوجود عين المبدأ
 يكون هذا المفهوم من عوارض المبدأ ويجوز أن يكون ثبوتها نظرياً فافهم
قوله وكان هذا المستدل آية إشارة إلى توجيه الدليل بأن هذا البطلان لا يثبت
 زيادة الوجود كما أن الدلائل التي مرث لا يثبت زيادة الوجود قال المحقق

وه مرادهم من الوجود الوجود على طريق المسامحة كما يدل عليه ظاهر التعريفات كقولك
مغايرة مبداء الاشتقاق للمبنيات مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء والافاض
فان كون الوجود عنياً بهذا المعنى لا ينافي عروض الوجود لها ولا يلزم استغناء
في كونها موجودة عن امر بعينها وقد صرحوا ان وجود الواجب تعالى عنه ولا
انه ليس عين مبداء الاشتقاق فان واجب الوجود موجود لا وجود بالمعنى
الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض
بغيره قائم بنفسه موجود بعرض الوجود وهو الواجب وفي سائر الافراد قائم
بغيره غير موجود قلت مح كيون الواجب موجود الوجود عارض ومن
كونه وجودا لا يقضى كونه موجودا فشارك سائر المبنيات في ان وجوده
سبب امر عارض له اعني حصته الوجود المطلق انتهى وانتهى لا ينبغي
عليك اولاً ان الكلام في الوجود الحقيقي ونحو صالح الوقوع النزاع بين العقلاء
واذا كان الكلام في الوجود الحقيقي فعليه ما في عروضه قطعاً ان ليس
الكليات المنكرة الانواع ويلزم استغناء ما في الوجود عنه عن امر بعينها ولا
في كون الوجود الحقيقي عين حقيقة الواجب حل مجده قال الواجب كما انه موجود
بالذات كذلك هو الوجود بمعنى انه تعالى مصداق الموجودية ومبداء الانوار
فلم يتم الاستشهاد بما استشهد به لعل هذا الكلام وقع جدلاً مع العلامة الفوجي
الراعي ان المقصود زيادة الوجود والمصدر في زمانها ان هذه المذكور لازم على
تقدير زيادة الموجود من الوجود فان مفهوم المستحق لا يصلح لوقوع النزاع بين
العقلاء في الزيادة والعينية وكيف ومغايرة الموجودية للمنية ضرورية وايضاً

عنية الموجود لا ينافي عرض الموجود ولا يلزم استغناء ثاني كونها موجودة عن امر
 بعرضية وافهم قد صرحوا بعنية الوجود في الواجب تعالى ولا شك انه تعالى
 ليس بمفهوم المنفى والثاني انه اذا كان فرد الوجود موجودا فاما بنفسه يكون
 هو بنفسه مصداق الموجودية لان مناط حمل المنفى عند هذا المحقق كما نص عليه
 مرارا قيام المبدأ به حقيقته او قيام المبدأ بنفسه بمعنى عدم القيام بالغير
 اذا كان فردا من الوجود فاما بنفسه يكون موجودا بنفسه من دون عرض
 وجود اخر وخرج قوله فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا منطوريا وعلله
 لما راي المحقق به عدم تمامية هذه الشواهد لم ينفك اليها ولم يقطع بكون
 المراد في البحث الموجود بل نسب الي المسند بهذا الاستدلال
 على سبيل الظن والتحمين والله اعلم بحقيقته **احال خور** ولا يخفى ان محل
 اختلافه يعني ان محل اختلاف الوجود الحقيقي والذي قد استراكه من
 الدلائل القائمة استراك الوجود المصدري فلا يلزم منه انتفاء عنيته ^{الحقيقي}
قوله بل مراد الشيخ من العينية اه يعني ان مراد الشيخ من العينية عنيته
 مصداق الموجودية المصدرية الذي هو الوجود الحقيقي الا ان الفلاسفة
 جعلوا من خواص الواجب تعالى دون الشيخ زعمانهم اختصار العينية فيما
 الواجب تعالى الا ان مراد الفلاسفة بها انتفاء الاستناد الى العلة
 والا فكيف يصح ارادة الشيخ ^{ما هو قوله الشيخ} ارادة انت قد عرفت
 ان العينية بهذا الوجه لا ينافي الامكان فنذكر قال الشيخ المحقق قدس سره
 وما يقال ان الكل ذات واحدة اه اما اشارة الى ما ذهب اليه الاكثر فيكون

من ان حقيقته الموجودات ذات واحدة هي الوجود مختلفة بالشدة والضعف
فالقوى والقوى الذي لا تحوي منه واجب وقد عرفت انت ان هذا الرأي يسير
على الفاعل كالمعقل المتوسط فقط بل هو مخالف للواقع والتحقيق اليقيني فانه يلزم عنه
تعدد الواجب في الوجود كما قدمنا وما اشارنا الى تذهب الصوفية الصائبة
قدس اسرارهم واذا قلنا ما اذا فهم وحسننا انبعاثهم من ان الوجود المطلق
لا بان بل هو هذا الاطلاق قديم موعود عن السبب والاضافات واجب
وليس كمنه شيء كامل في حد ذاته يعني في ذاته وكما في ذاته والامكان
انما هي من النقيدات للوجود والشرائط وهذا طور عال لا يفهمه
الا من تنور بالنور الالهى الايمانى وصفا قلبه عن ظلمات الهوى
بلا زينة الشريعة العراء والعمل بمقتضى الحسنة السموية البهية
والاعتناء بالسنن التوبة السنية والمنفعة والى بالعقل المتوسط
المظلمة في بعدونه مكابرة كائنات عليه السلام المحقق قدس سره الشريف
وانت قد عرفت فيما سبق ان الحق داير بين هذا الرأي وبين ما نقل
عن الشيخ الاشعري قدس سره في الطرق الاستدلالية واعلم ايضا
ان ما بفرغته العقل المتوسط الظلمة الى اشتداد انوار كون بابه الاسترا
عين بابه الامتياز لازم على القابلين بالكلية الطبعي اليقيني فالكلى
امر مشترك بين الاشخاص والاشخاص من نور مفعلة فالاشخاص
اما متملة على امرز ايد على الطبيعة متميزة بها فاما امر مضمم اليها فليزم
تقديم الطبيعة بالوجود والتشخص على التشخص ويكون تمارة قبل تمارة

واما امر متفرع فلا بد من منشاء الاسترعايات بدون
 منشاء موجود حافظ لها فاما ان ينسب الى نفس الطبيعة وهو المطلوب
 لانه قد صار باب الاسترعايات منشاء استرعايات او الى صفة
 منضم وقد بطل او الى مبين او محل وهما الشقان الاجزاليان واما ما بين
 مفصل ولا يجوز ان يكون امرا واحدا يكون مناط امتياز لكل وهو ظاهر
 امور متعددة حسب تعدد الأشخاص وخ كمن تكون ملكات كلها ايضا
 حقيقة مشتركة والكلام فيها كالكلام في اصل الأشخاص واما محل
 وهذا انما نسفم في الاعراض والصور فيجوز ان الكلام الى هذا المحل فقد بان
 لك لطلان اشمال الأشخاص على امر لا بد يكون به التميز فقد نفى ان باب
 الامتياز نفس الحقيقة كما انها باب الاسترعايات فان قلت يجوز ان يكون المحل
 محض اني شخص فلا يحتاج الى مميزات المحل وان كان محض اني شخص لكن
 له حقيقة كلية لا ياتي بها الاسترعايات شخصية تالي الاسترعايات فاما ان يشمل
 على امر لا يدعيه الشقوق واما ان يعين بصفة فقد صار باب الاسترعايات
 هو نفسه باب الامتياز فانظر الى العقل المتوسط يجوز وجود الكل المطبوع
 في الاعيان مع لزوم وحدة باب الاسترعايات وباب الامتياز ويجعل تدب
 الصورية ولا يطرأ باعث الاستفاضة العقل المتوسط فافهم بان
 يكون حب اقتناء الباطل الخبيثة بان الوجود لو كان حبس الموجود
 لكان فضلا المقسم متقوما للمهنية لان الفصل المنقسم بقيد وجود الحبس
 في بعض الملاحظات التفضيلية والحبس لما كان هو الوجود تمفيد وجوده

مفيدة فيكون الفصل المقسم بقرينة الجنس وحقيقته فيكون مقوما
وما قبل ان الوجود من الكلمات المتكررة الانواع فيجوز ان يكون الوجود
وجود عارض لفعله الفصل المقسم فلا استحالة فلهذا الكلام في
الوجود الحقيقي وهو ليس متكرر النوع ويرد على الدليل سلمنا ان الفصل
المقسم لفعله حقيقته الجنس الذي هو الوجود ونقرر منه لكن نقرر المنة
ونقول بما على نحوين نقرر به بان يخرج من الليس الى الاليس كما يقرر الفاعل
الخارج عند القائلين بالجعل البسيط والاخر نقرر به بحيث يدخل في التوام
فتابعه وبالجنس ممتدة واحدة واللازم منها هو الاول والمسجل
هو الثاني فاللازم يخرج سجل والمسجل غير لازم فافهم **قوله** ثم على هذا التقدير
يلزم ان يكون الوجود اه يقابل ان يقول يجوز ان يكون الوجود متعاليا
فيكون جزء للجنس الذي يمتد به والذي تحت في ضمن جزئية والذي تحت في ضمن
جزئية حتى ينهي الى النوع فلا استحالة اما تكرار الذات في تقديره انه غير لازم وما
وجود الغير المتناهي وهذا هو الذي يلزمه المصنوع والمجواب انه يلزم ح جزئية
في ضمن جزئية الجنس وفي ضمن جزئية الفصل فيلزم الجزئية مرتين وكذا اقتال
نفسه فان قلت يجوز ان يكون الفصل بسيطا قلت هو الذي يورده المصنوع
قوله ويكون الشيء جزء نفسه لان الوجود اللفظي الموجودات والمفروض
انه جزء لكل موجود وكذا اجروه موجود ونجدد اننا لعل المفروض جزئية الوجود
كادرا الموجودات كما هو الظاهر **قوله** ان لطلال جزئية الوجود احلى من
المقدمات وذلك لان الوجود الحقيقي مرصداق الوجودية فاذا انفرد كان

موجود بنفسه فلا يصلح للجنس الذي فيها الابهام ولا للفصلية التي ليست من
 الحقائق المحصلة والوجود المصدري امر متخرج من الموجودات وصفه
 والتماركة مكابرة فاصح وصف الشيء لا يكون جزء وقد يقرر بان الوجود يعني
 وصفي ولا يتقدم من المعنى الوصفي والذات حقيقه وحدانية فيه انه ان اراد
 ان المعنى الوصفي مطلقا لا يفهم منه ومن الجواهر حقيقه وحدانية فهو مقصور
 من الجسم المركب من العنصري والصورة التي هي بمعنى وصفي وان اراد من
 المعنى الوصفي غير الامر الجوهري فهذا كما يقال لا تقدم من الجواهر والعرض
 حقيقه وحدانية وهذا ان استشهد لكن لم يصح ببرهان فضلا عن يكون ان
 اجلي من هذه المقدمات قال الشيخ في التعليقات اجزاء البسيط
 اه لعله اراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية ومقصوده ان الاجزاء الخارجية
 الحد البسيط اجزاء للحد فانها غير محمولة عليها ليست اجزاء لقوام البسيط
 فانها متحدة معها ذمنا وخارجا فليست تلك الاجزاء اجزاء للبسيط
 على الحقيقة هذا انما يتأني في البسيط الخارجي الذي يكون متخلا الى
 الاجزاء العقلية واما البسيط ذمنا وخارجا فلا حد له اصلا ومع لا تأني
 للمعنى كما فهمه وكيف يقال ان الشيخ يعني عن البسيط الخارجي
 الاجزاء مع الاعتراف بالحد له ومع انه مصرح بجنس المقدار للخط والسطح
 للجسم التعليمي والزمان ومصرح بالمقولات مع ان الكيفيات عنده
 البسيط خارجيه وليس ما كما ذكر في حد وفصل اجزاء في اجزاء عنده
 والمركب الخارجي الغير العددي اه قبل في العودة والوفاي هذا

علي ان المهيئات انما يتركب من الجنس والفصل فيكون ما خدسها مادة
وضورة وعلى ان ما به الشيء بالفعل لا بد ان لا يكون مستثلا على امره ^{الغزة}
وان كان القوة قوة شيء آخر وعلى ان كل جزء مادي يجب ان يكون
له امکان استعدادي حتى يكون منافيا لجنه الفعل مع ان اما حودها
معنى اعم من الهيولي الاول في شمل المركب العرضي وكل من هذه الامور
غيره لم عند الحضم وفعله حسب ان المقصود المختص به لو لم يكن في المركب
جزء صوري بسيط كانت مركبه من امادة والصورة وامادة استعداد فلا
يكون منها الفعلية فالفعل انما يكون جزء صوري بسيط فلو لم اجزاء الصوري
البسيط لم يكن للمركب فعلية اصلا لكن بسبب مفعول والخشي به ما ذكره حتى يتوقف
تلك المقدمات بل مقصوده انه لا بد في المركب من جزء صوري بسيط لان
الجزء الصوري عمله للمركب لا يتوقف المركب بعده على شيء اخر اصلا فلو لم
يكن هذا الجزء الصوري اخر فلم ينتبه جزء صوري الى واجب الوجود والفعلية بواسطة
ولا بواسطة فلم يجب واحد من الاجزاء فلم يجب للمركب لانه لم يجب جزء الصورة
لا يجب المركب واذا لم يجب لم يكن له فعلية لان الشيء لم يوجد بهذا لا توقف
له على تلك المقدمات ولعل حديث الجزء الصوري وقع القائلين الا ان
تمام في الجزء امادي ايضا بان يقال بوجود المركب متوقف على الجزء امادي
وبهذا الجزء امادي انفسه مركب فهو متوقف على جزء وامادي وبهذا الجزء
الى جزء فلم ينتبه الجزء امادي الا لواصل تمام واجب الوجود لا بالذات ولا
بواسطة فلم يجب الاجزاء فلم يجب المركب فلم يكن رفعية فافهم ^{قوله} وايضا على

ذلك التقدير لا يكون في المركب جزء في القوة اه قبل حاصله انه لو لم يجب الاتناء الى
 الواحد الحقيقي كان جميع الاجزاء بالفعل فيلزم الجزاء الذي لا يتجزى وهو متع
 كونه واحد حقيقيا باطل في نفسه وفيه بحث اما اوله فلان الكلام في اجزاء
 المنة دون الاجزاء المقدارية واما ثانيا فلان لزوم الجزاء موقوف على اثبات
 الواحد الحقيقي للشيء فلو اثبت الواحد الحقيقي بداره لم يثبت شيء كنه
 ساع هذا القابل امثال هذه الطون بالحنس الدققة وهذا من فاسد بل
 الذي اراد بغير النقص غير المنقسم الى اجزاء المنة اعني البسيط وتقرير
 كلامه انه على هذا التقدير لا يكون في المركب جزء بالقوة بل كل جزء موجود بالفعل
 فيكون بقية محضه ولا واحد فيه الا بالعرض فاذا قطع النظر عن العارض
 والاضافة لان مرتبة المروض متقدمة على مرتبة العوارض ففي هذه المرتبة
 بقية حقيقة ولا واحد هناك فلا بد ان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل
 الى اجزاء فيكون بسيطا وكل جزء بسيط وقد كان فرض انه لا بسيط
 فيلزم الحلف وهذا الكلام صاف لا يتوجه اليه شيء اصلا . واما ما ذكره
 قدس سره ففي حاشية السقوط لعله سره اراد بالانصاف في قوله يجب المنصف
 بذلك الشيء الانصاف الذي يكون في الاجناس والفضول يعني ان الوجود
 لما كان جزءا لكل موجود فيكون جزءا للجمهور والعرض فلا يكون مندرجا تحتها الا
 الشيء لا يكون مندرجا تحت المنصف مثل انصاف الجنس والفضل والوجود
 على هذا التقدير موجود معنى فلا يكون مندرجا تحت المؤلف منه ومن شيء
 وهذا بخلاف المعلومية وظاير . وهذا احسن مما وجه المحنسة رحمه الله تعالى

قال المصنف رحمه الله تعالى في هذا الوجه ان الذي يستدل بهما حاصله انه ليس
انفراج في مفهوم الوجود فانه ليس من شأن العاقل ان يقول مفهوم الوجود
ومفهوم السواد واحد بل الذي يصلح الانفراج للعقل هو الوجود الحقيقي الذي
به الوجودية وغيره بالذات الوجودية هو الوجودية لما ذكره في مدارك
الترجيحين وفيهم الشك والمصنف والمحكم رحمه الله تعالى في الطوسي
ويخرج من طوابع عبارات الشفاء ان الوجود الحقيقي الذي به الوجودية
فرد للمصدر في فاشيخ الاشعري قدس سره قال ليس في الاعيان
للوجودية هو الوجودية بل هو الوجودية الاولى الى الوجودية الثانية بل هي
هو الوجودية واحدة هي بعينه هو الوجودية السوادية هي بعينه هو الوجودية اي مناط الوجود
والا لكان هناك هي بيان تقوم احدهما وهي الوجودية بالآخر وهو
هو الوجودية السواد لكان للسواد لكان الوجود قبل الوجود وهذا هو الوجود
الغائي للشيخ الاشعري قدس سره فيما هو الحق الذي لا يحوم اليه على كل
ولما كان الالزام غير مقول في نفس وغير قابل لان يقول في المثال
حكم المصنف بانهم انهم موافقون للشيخ قدس سره في هذا اعني في كون
هو الوجودية التي بها الوجودية وهو الوجودية في الخارج وصدده وانما قالوا بانه
الوجود بحسب الذين وندبني الكلام على الوجود الذي يعني قال الزيادة
الذاتية انما ينال بعد القول بالوجود الذي يعني وندبني هو الذي وجه به الشيخ
المقتول كلامهم ونفع المصنف الطوسي فالمراد ان الوجود رايد في
الاوائل دون الاعيان وندبني الحمل وجهين الاول ان المنة والوجودية

ان غطيان قد اتحد في الخارج وصار هوية واحدة لكن كليلها العقل الي
 امرين احدهما الوجود والاخر المنة كما قال اصحاب التركيب الاتحاد
 بين الجنس والفصل يذوان كان يوافق ظاهرنا قال في محبت التعيين
 اعلم ان نسبة المنة الي التعيين نسبة الجنس الي الفصل لكن يذاما
 يمح عنه الطبع السليم والذين السقيم مع انه يخالف كلمات المشايخين
 حيث حكوا بان مميزات الافواع تمام منة الاشخاص والثاني ان في
 الخارج هوية واحدة لكن لما كان هوية امكان تفرقها من اجمال المفضل
 نفسها ختيان حسنة نفس ذاتها وحسنة تفرقها من اجمال وبالحنسية
 الاولى بخور العقل وجود تلك الهوية وعدمها وبالحنسية الثانية لا يجوز
 الغدما ما دامت هذه الحنسية هي بالاعتبار الاول منة وبالا اعتبار
 الثاني وجودها كانت اما ان الحنسيان من عمل العقل وفي الخارج
 الشيء واحد وهوية واحدة هي المصداق للوجودية فهي وجود وحقيقة نفس
 بالحنسية نفسية كحقيقة به المصداق قبل الوجود زائد في الازمان
 فقط دون الاعمال وهذا التوجيه وجبه وقد ظهر لك من هذا القبل العالي ان
 الحق عينية الوجود الحقيقى كاذب البتة الشيخ قدس سره وكلام المشايخين اما
 يصح بالتاويل اليه فلا العقل وبعضهم قالوا المراد بزيادة الوجود في الازمان
 زيادة المصدرى وكونه انزاعيا وذا لعيد فان الكلام في الوجود الحقيقى وبعضهم
 بنوا زيادة المصدرى على كون طرف عرصة الذين دعى باله ورا عليه
 ان شاء الله تعالى قال قدس سره وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الموجود

والوجود لا يتجزأ ان اه انت لكلم قد علمت ان الكلام في الوجود الحقيقي
والاصح ان لا يكون له هوية في الخارج كما علمت كيف وهو مصداق الوجود
فلو لم يكن له هوية لما صح الحكم على شئ بالوجود فيه واذا كان له هوية وقد
ثبت ان لا يمكن له هوية مغايرة لهوية الموجود فلا بد ان يكون هناك
هوية واحدة هي بعينها هوية الموجود وهوية الوجود فقدم المطلوب
قال قدس سره ولو اتحد الوجود والسواد اه هذا يتلزم من كون الوجود
الحقيقي بما يصدق عليه المصدر في بطلان الحمل انما يطل بهذا لا يكون هوية
الوجود وهوية السواد واحدة لغير المقصود قال قدس سره ولم يكن لا حرج في
كون الوجود اه هذا يتلزم لو كان كون الهويان واحدا بهما عند كل احد
وفيه نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية خارجة اه انت لا يذهب عليك
ان واقعية الانتراعيات ليست باعتبار الوجود الذي في كيف والفرد
حالته بان الاضاف للموجودات بالادضاف الانتراعية مالا دخل فيه
لوجوداتها الدينية والكاره مكابرة بل يدار واقعية الانتراعيات
كون مناسبتها في وجودها الواقعي بحيث يصح انتراعها هذا النحو من الواقعية
وجود به ترتيب اثارها عليها فهذا النحو من الواقعية وجود لها بخلاف وجود
الوجود الخارج في ترتيب الاثار فعدم كون الوجود اه هوية بالذات غير
به هي الاستحالة ولا مبرر عليه ولا يلزم على ما في الوجود الذي ان لا يكون
الانتراعيات هوية اصلا في الواقع بل له هوية موجودة بوجود المناشئ
واما الفلاسفة فهم ايضا يقولون بهذا لانه وان كانت من الموجودات التي

لكن الوجود الذي هو لغوي في الانصاف بالوجود ونحوه من الانواعيات فانهم
 قال في الحاشية يلزم على ما ذكر المصنف ان يكون الاوصاف العقلية عين
 موضوعاتها وعلية يلزم ذلك واما الزام الشئ قدس سره لكان محمولا على تلك
 الذات سواء قلنا وقوله لم يكن لاحد شك اه فالاول هو منك بالاطلاق
 العرفي والمقام بالي عنه والثاني هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على
 تقدير الاتحاد بحسب الصدق وانت قد عرفت بقدر كلام المصنف ولا يلزم عليه
 كون الانواعيات ذاتية حتى يلزم وليس في الزام قدس سره حمل الوجود
 على الذات مع لطلانه نمسكا بالاطلاق العرفي بل بمقدرة ضرورية عند المحقق
 وغيره هو ان الوجود وسائر المعاني المصدرية لا تحمل على موضوعاتها مطلقا
 فانهم **قوله** لا يقال مراد المصنف اه هذا توجه الي كلام الشئ قدس سره وتوجيه
 للمصنف رحمه الله تعالى بوجه آخر **قوله** والحق ما فرزنا مرارا اهل الحمل بالذات
 عبارة عن كون مصداق اهل نفس الذات فالوجود الحسفي الذي هو مصداق
 اهل هوية الوجود وهو هوية الوجود فهذا ما ذكره المصنف واحد في امال لانه انما
 ان الوجود الذي هو مصداق الموجودية فرد لهذا المفهوم المصدري على ما هو المشهور
 فبعد عن الوجود الحسفي بما لصدق عليه الوجود فنذكر قال المصنف فصرح ابن
 سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية قال صاله حسب الافق المنين ان
 المعقولات الثانية حيث يجعل موضوع الحكمة المنبرانية النبي بكيال العلوم
 ليست هي المعقولات الثانية رثما سيفعل في حكمه باقيل الطنعية كما يقال
 مثلا الوجود والسنة من العقولات الثانية وان الاول لو حد اخص بحسب

المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية حيث لوخذ موضوع حكم
انهم ان هي المحولات والعوارض العقلية التي يكون مطابق احكام والمحكي
عنه في حملها على المفاهيم وانتراعها منها هو لغير المفاهيم في الذهن
ونحو وجوده الذي ينبغي على ان القضايا المعقولة منها ذات وهي كالوضع
والحل والكلية والمجرية وما اشبهها وكذلك المحولات اما خذوة من الهاد
ثم بعد تحقيق بعض ما يدرج فيها قال والمعقولات الثانية رتبها السجل في
حكمه بالبعد الطبعي حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية ومفهوم
كذا ليس منها فانما لوخذ على وجه اعم مما لمونا هي العوارض الانتراعية التي
لا يحمل على باقي الاعميان على انها هو اذ من الذاتية ولا يجادي بها
امر عارض له كما في الصفات العينية ولا يجادي بها خصوص حال في الوجود
العينية كما في الاضافات والسلب التسرع عن الشيء بحال في وجوده
العينية ولا يكون غرضها معروضا من جهة انضمام من الطبعة كما في لوازم
وهي كالوجود والشيء والامكان والوجوب وكذا المثلية والوجود والشيء
والمكن والواجب وشاكلتها ولا تختلف شيئا فلوثة المعقولة والاولها
باختلاف ما اضيف اليه وما هو معقول ثانيا لا يكون حقيقته متاصلة في الال^{عالم}
بل يكون الحقيقته اما الالان او الحيوان او الفلك ثم ينتج منها الوجود
والشيء في لحاظ العقل ثم قال بعدئذ من الكلام ان المعقولات الثانية
بهذا الوجه العام لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذاتية او ربما يكون مطابق
الحكم والمحكي عنه لها نفس الحقيقته المنفردة بما هي منفردة في نفسها لا بما هي

منفردة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذين كما في مطلق الموجود ^{الشيء}
وان كان والوجوب وما استنبها وان كان طرف العروض هو الذين ^{فصير}
حقيقه كقولنا الانس ان موجودا وشي او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصدق
الحمل في الوجود والشيء نفس المهيبة المنفردة من اجاعل وفي الممكن بالذات
المهيبة بما هي ليست منفردة بنفسها ولا لا منفردة وليست بذاتها ضرورية الوجود
ولا ضرورية الالاد وجود وفي الواجب بالغير من حيث انها مستندة الى الجاعل
وانما يكون المحكي عنه هو المهيبة المنفردة في الاعيان بما هي منفردة فيه في لحاظ
العقل كما في الوجود في الاعيان والشيء في الاعيان والمكان الوجود العيني
ودرجة الوجود العيني وان لم يكن المهيبة العينية من حيث كونها في نحو الوجود
العيني على وضع معين او نسبة خاصة بالقياس الى شيء اخر عنه كما يكون
في الفوقية والعمى ولذلك لم يكن العقود بها خارجية مقصداً الى الحمل فيها لحاظ
العقل نفس الحقيقه المنفردة من الجاعل او الحقيقه المنفردة في الاعيان بما
هي بنفسها ليست منفردة ولا لا منفردة في الاعمال وليست بذاتها ضرورية
الموجودية ولا لا ضرورية الموجود في الاعيان او المهيبة المنفردة في الاعيان
من حيث اقتضاها الجاعل والقضايا المعقودة بها ايضاً خصوصيات صادقة
بحسب محقق مصداقاتها والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات
الثانية بهذا المعنى فقد درست ان المقضايا المعقودة بها لا تكون الا ذاتها
فاذن قد استبان لك ان المعقولات الثانية في اصطلاح علم ما قبل
الطبيعة متعقده بالعقود لصفتها الحقيقه والذاتية ودون الخارجية لانها حيث

تكون طرف الانصاف بخصوصه على المعنى المستلف فراه وان قولنا
الان ان موجود او ممكن بالذات يصدق حقيقته لا ذنبه وكذلك
قولنا زيد موجود او شيء في الاعمال او ممكن في وجوده الغيب يصدق
حقيقته لا ذنبه كما رجا نزع ولا خارجة كما رجا يحمل هذا الكلام بهذا الاطلاق
وكلمة صواب الاحكام يكون امثال زيد موجود في الخارج فحقيقته لا خارجة
كما سطر لك عن قريب ان شاء الله تعالى وقد ظهر لك ان الوجود
معقول ان بالمعنى الحكمي لا بالمعنى الميزاني فمصادره لا يكون بحسب حاله
خارجية قائمة بالموجود او مفال بل يكون المصدق نفس نفس الموضوع او
له مصداق اصلا وهو باطل فوجب الاول في هويته الوجودية وهويته الموجود
واحدا لا ان ليس له هويته وانما يكون كذلك لو كان معقولا ثانيا بالمعنى
الميزاني في قد فتح ناسد المصهره وسقط ما قال الله قدس سره بقوله ولا يذهب
عليك ان هذا الكلام من ابن سينا اذ لم يعدم الفرق بين المعنيين المذكورين
للمعقول الثاني في دفع خلط كثير كما سطر لك ان شاء الله تعالى اعلم ان المعبر
في المعقولات الثابتة امران اذ هو المعقول الثاني الميزاني فان كون الذين
طرف العروض وعدم كون الخارج طرفا له معتبر فيه وقد علمت ان الوجود
ونحوه ليست معقولات ثابتة ميرانية لكن المحسوسه بتعالين سبقه قد خلط و
غفل عن اختلاف الاصطلاحين وحسب ان المعقول الثاني له معنى واحد
وهذا معنى قوله من حيث انها في الذين اذ قال في المحاسن انظم
ان ينده الحشية تفهيدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة

يعرض وعلى كل تقدير لا تجلو الكلام عن مسامحة لان الاول يدل على كون
 الوجود الذهني قيد المعروض والثاني يدل على كونه بشرط العرض والادراك
 حذف هذه الحسنة والاتقاء بقوله في الذهن كما دفع في بعض العبارات
 انتهى عدم اعتبار الشرطية في المعقول الثاني بهذا المعنى من خواص
 المحسنة واداه المحقق الدوراني به فقد صرح بالشرط الوجود الذهني في
 عروض المعقول الثاني **قوله** ويفرع عليه ان لا يكون اذ هذا الفصل من
 خواص المعقول الثاني المستراني فانه يكون مصداقه نحو من التفرع
 الذهني ولا يكون فردية ما دام معرض المعقول الثاني موجودا في الخارج
 قال في الحاشية وجه التفرع ان المراد بان لا يكون اخراج طرف العرض
 ان لا يكون الانطباق والحمل اخارجي فيلزم ان لا يكون الفرد من حيث
 وهو فرد موجودا في الخارج وانت لا يذهب عليك ان غايته ما لزم
 لا يكون فردية بما هو مصداق الحمل على ما هو معقول بان له لاجل الحمل
 عليه موجودا في الخارج لا ان لا يكون فردية موجودا في الخارج اصلا فان
 مفهومه ما يجوز ان يكون معقولا انما بما باعتبار صدقه على شئ ولا يكون
 باعتبار صدقه على فرد اخر معقولا انما بما يكون هذا الفرد موجودا في الخارج
 نعم لو ثبت ما ادعي صاحب الافق المبين ان المفهوم الواحد لا يحلف
 بناتوئية المعقولية واولئها بالنسبة الي ما اضيف اليه لزم ان لا يكون
 فردية موجودا في الخارج اصلا لكن لم يبين بعد سريان انما ادعي محضه
 فافهم **قوله** وما يتوهم ان الوجود الواحدي فرد للوجود اذ قد اعرض

العلامة القوسية بان الوجود لما كان فردا في الخارج وعين ذات الباربي
جل مجده لم يصح كونه من المعقول الثاني في الفرض تحقيق في الخارج ما يطابقه وبجاءه فلا
يصح كونه معقولا ما قال المحقق الدوالي به مجيبا عن هذا الاول بالكاركون الوجود
معقولا ما قال المعقول الثاني السنف وهذا غير مرضي لان الفرق حكم ولا يظهر من
اطلاقاتهم مع ان الاشكال غير ساقط كما قال المحقق به ان الوجود معقول بان
عندهم مع تحقيق افراده ما بان كونه مفهوم من المعقولات الثانية لا ينافي
ان يكون له فرد موجود في الخارج بحمل عليه موافاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا
في ضمن حصصه في العقل الاشياء فيكون باعتبار تلك الحصة من المعقولات
الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا وهذا المفهوم من حيث انه عارض
ليس بالطابق في الخارج وان كان له من جهة اخرى مطابقا له في العين
فهو معقول بان باعتبار حصصه العارضة للمباني في العقل ووجوده في
ضمن الفرد الفاعل بذاته ولا نسلم ان شرط المعقول الثاني ان لا يكون
وجوده في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار
الذي هو به معقول بان كالحصص في مثالنا انتهى فقد ظهر لك بهذا الجواب ان
واحد يختلف بتأويله المعقولات واولها على خلاف ما عزم صاحب الافق المبرر
وقد استحال عدم صحة نفع المحقق به من قبل حتى يقوم البرهان على خلافه
وافراد مفهوم الوجود بحسب الحصة اه يعني ان افراد الكلاني والي له الوجود
وان كانت افراد الوجود لكن الوجود ليس وانما لها معنى من الافراد وهو
وحسب الحصة وهذا هو مخرج جواب اخر للنقص بالوجود بان له فردا عين الواجب

فان الوجود الذي هو عين الواجب وان سلم كونه فرد الوجود المطلق لكن الوجود
 المطلق ليس ذاتا له وفيه نظر ظاهر لا يعلى هذا الخارج لو ازم المهنية بهذا الفيد اعني
 بعدم وجود فرد منه كما قد رجع من قبل فان الافراد الخفية للوازم المهنية التي يند
 اللوازم ذاتيات لها ليس موجودة في الخارج واما النقص بما يدي اللوازم فهو
 وارد التنبيه لان افرادها مطلقا لا وجود لها اصلا . ليس في الخارج الا المهنية
 ثم العقل يضرب من التحليل آه انظروا من هذا الجواب انه اراد بالانصاف خصوص الانضمام
 وظاهر ان الانضمام للوجود بحسب الخارج فان الخارج ليس فيه الا المهنية والعقل
 يضرب من التحليل نزع معنى الوجود وبغيره وصغاله فيكون الانضمام في اعتبار
 العقل لكن يرد عليه ان النقص بجميع العوارض الانتراعية فان الخارج ليس فيه الا الفرد
 ثم العقل يضرب من التحليل نزع عنه العوارض الانتراعية ويصف المعروفين بها
 فيكون الانضمام في اعتبار العقل فقط فافهم قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى
 في الوجودين شكالا كما مر البسالة اشارة او لو شرط في الوجود الذي هو طرف
 الانصاف بقدمه على الانصاف فظهر ان الانصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب
 الخارج لكن يلزم ان لا يكون الانصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس
 الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان كنتي مجرد كونه منزعا من المهنية الموجودة
 بذلك الوجود لزم ان يكون الانصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه
 مترجع من المهنية الموجودة في الخارج فالوجه كما انما اليه ان يعترف به بعد كون
 الانصاف مستلزما للوجود ان يكون المهنية في ذلك النحوس الوجود غير مخلوطة
 بذلك المعارض وظاهر ان المهنية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي

وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوط به نفس الامر كذلك في الوجود العقلاني
مخلوط به نفس الامر لكن العقل ان ياختار غير مخلوط به من العوارض فهو
في هذا الاعتبار معي عن جميع العوارض هي عن هذا الاعتبار هذا النحو من
الوجود طرف الاتصاف هو نحو من انحاء وجود المتيقن في نفس الامر وقال فيما
سبق بعبارة اخرى هي ان المعبر في طرف الاتصاف هو ان اعتبار الموصوف بحسب
ذلك الوجود عن الوصف والتمتية لا تعارض بحسب الوجود انما هي عن ذلك
الوجود بل بحسب الوجود في الذهن لكن بما عن الوجود في نفس الامر بحسب
الوجود في نفس الامر او للعقل ان يغير التمتية بدون ملاحظة الوجود في وجود
التمتية في نفس الامر ممازجة بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر والكا
غير ممازجة عنه بحسب من الوجود في نفس الامر ويمكن ان يحمل كلام المحقق على
ما افاد هذا المحقق وحينئذ لا نقض بالاوصاف الانشائية بحسب الخارج
فانه يمكن ان يؤخذ الموصوف في نحو الوجود انما هي معي عن تلك الاوصاف
ثم لمحقة الاوصاف فخرج عن خلاف الوجود لكن بردي على ذلك المحقق انه ان كان
المقصود انما اضطلع بالاتصاف على كون الموصوف في طرف الاتصاف معي
عن الصفة وممازجة عنه ثم لمحقة الصفة فلا كلام لنا في الاصطلاح بل المطلوب
منها ان الاتصاف الذي يحكي عنه بالفضية ويكون مصداقها في اي طرف
وهو المعقول الثاني ما يكون الاتصاف به في طرف الذهن والاصطلاح
لا معنى من معنى شيئا وان كان المقصود ان الاتصاف الذي يحكي عنه
في القضا يمازجه هذا فلا سلم ذلك بل يقول ان الاتصاف الذي يحكي

عنه ويصدق به يكون مناط الاتحاد بين المحمول والموضوع هو كون الموضوع في ظرف
 بحيث يضم اليه الصفة او يخرج عنه فلا شك ان المتيه والخارج بحيث لا يخرج
 الوجود عنه فيكون الاتصاف به خارجا بل نقول مصداق هو نفس فقر الموضوع
 بلا علة كما في الفيوم الواجب جل مجده او لعله كما في الممكن وهذا التفريق مرغى
 وهو المصحح لا يخرج الوجود فافهم قال الخوانساري الاتصاف الواقعي بالكان عبارة
 عن ثبوت شيء بشي في الواقع كان لا بد ان يكون ذلك الاخر خالبا عن الشيء
 وهذا الخلو هو المعبر عنه بمرتب الاطلاق وهذا الاطلاق وان كان محسوبا على الفعل لكن
 لا بد ان يكون واقعا مطابقا لنفس الامر كيف وحكم العقل ثبوت امر لا مرفى الواقع
 ليس الا لانه مجده محار في الواقع متضا الى شيء اخر وذلك الاطلاق الواقعي
 وان كان بحسب الاختراع كان الثبوت ايضا بحسب الاختراع ثم قسم الاتصاف الى
 ثلثة اقسام منها ما كان الاتصاف متأخرا عن احد الوجودين او الوجودين
 معاد في هذا القسم يحقق في ظرف الوجود للموصوف بعدم وح لا شك ان ظرف
 الاتصاف بحسب ذلك الطرف لان الاطلاق والعروض كليهما في ظرف الوجود
 ومنها ما يكون الاتصاف متقدما على الوجود كالاتصاف بالصفات السابقة على
 الوجود فطرف هذا الاتصاف لا ينبغي ان يجعل طرف هذا الوجود فالاتصاف
 بالوجوب مثلا بالنسبة الى الوجود الخارجي ليس طرفه الوجود الخارجي لان
 مرتبة الاطلاق والعروض كليهما متقدمة على ذلك العروض فليس الطرف الى
 مما لا ينبغي بل طرف الاتصاف هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض
 كليهما واقعي في نفس الامر فليس الطرف بهما ولا يسند في تقدم الموضوع في نفس الامر

لان فرعيه الانصاف غير مسلم ولو اوضح احد علي جعل طرف الانصاف الذي في بسمه
انصافا عقليا بنا على ان الاطلاق والعروض فيه باعتبار العقل وان كان واقعا
ولامتناحته فيه بشرط ان لا يتوهم ان الانصاف في الواقع على اعتبار العقل
وبنوت الموصوف فيه او سئل لم له بنا وعلى فرعيه الانصاف لوجود الموصو
او سئل لانه لان الانصاف حقيقه في نفس الامر وليس كونه عقليا الا بمعنى
ان العقل يعتبره مطابقا للواقع فالوجود الذي هو لازم الانصاف هو الوجود
الخارجي ولا حاجة الى الوجود الدنيوي ولو سمي هذا الانصاف خارجيا بنا
على ان الوجود اللازم الانصاف وجود خارجي لم يكن بعيدا البصر ومباينا
لكون الانصاف منفذا على الوجود ولا متاخرا عنه كالاتصاف بالوجود
واما في رتبة فطرت الخلق والاطلاق هو الواقع وطرف العروض هو الوجود
زاعنا جانب الاطلاق جعلنا طرف الانصاف هو طرف الاطلاق كما فعله
المحقق الدواني رحمه الله تعالى فطرف الانصاف هو نفس الامر واذ راعينا
جانب العروض فطرف الانصاف هو هذا الوجود ولو اوضح مبنا ايضا على
ان لسمى الانصاف مبنا بنا على ما ذكرنا وجعل مثل هذه الصفات من المعنويات
الثانية لم يكن بعيدا عن رعاية الشرط المذكور ولو جعل الانصاف بالوجود الخارجي بحسب
الخارج بنا على الاعتبار الاخر الذي ذكرنا الفاعل ان الوجود اللازم الانصاف وجود
خارجي ايضا لم يكن بعيدا ثم قال بعد تبين الكلام وما ذكرنا طهر لك ان كون شئ
طرف الانصاف ليس امر واقعا بل يرجع اخر الامر الى مجرد الاصطلاح بنا على
استحيانا عقليه وعرفيه والامر فيه بسبل لعبا بالقياس ان جميع الانصافات الغير

المحرقة متخفة في الواقع وان لم يعبر عنه ولم يوجد سوى ما شرط بالوجود الذي كالمحمولة
 ونحوها وانما لا يتوقف على الوجود مطلقا بل يستلزمه والتوقف ان كان في حصول
 بعض المواد اعني وبذلك القابل للغير شرط في الانصاف كون الموصوف حاليين بالصفة
 ثم لحوق الصفة كما فعل المحقق الدال عليه لكن جعل طرف الانصاف كلها لنفس
 الامر وجعل ما في الاقوال في طرف الانصاف امر اصطلاحيا وانت لا تدر
 عليك انه ما زاد اراد بحلول الموصوف ان اراد ان الموصوف بحيث يسلب
 في حد حصة الوصف فهذا لان الارصاف الخارجة كلها مسلوكة عن
 مرتبة الذات لكن هذا اخلو يكون في الخارج الصيا في الوجود الخارج ووجوبه لان
 المنة الموجودة وان كانت معروضة للوجود والوجوب لكن هذه الصفات بسبب
 ذاتية لها في سلب في مرتبة الذات لان حاصل هذا السلب ان الصفات بسبب
 عنيا ولا خبر وكيف ولولم يصدق بسبب المنة في ذاتها هذه الصفات خارجة
 لصدقت لها ايضا اعني لا يجابا ب الخارجية فيكون الصفات واثبات
 للمميزات منف واذ كانت المميزات الموجودة خالصة عن هذه الصفات في الخارج
 بالجميع المذكور ولا شك في انها في الخارج بحيث يصح انفرادها وهو العوض
 فقد ثبت الانصاف في الخارج بنية تصفية القضية خارجة وكون الانصاف
 في نفس الامر لا ينافي هذا لان الخارج البصر من الخارج نفس الامر بل هو النحو الانم لها وان
 اراد بالخلو ان لا يعرض له الصفة فهذا باطل كيف ولو كان الخلو بهذا المعنى في نفس الامر
 لكان عوض الصفة فيها اجتماع النقصين ثم الكلام في الانصاف الذي يربط
 مطابقة القضية الحادثة كما يظهر من قولهم كون امثال زيد موجودا في ذات علي كون الانصاف

مبدأ لا يجوز أن يقال في الذين وظاهرا ليس لا عرض الصفه باحد الوجهين اما بالانفصال
او بالانتراع وعلى هذا العرض للوجود ليس الا في الخارج لان النفي الخارجي صحيح
لما نزع الوجود الخارجي وباني الامور اصطلاح محض لا يعني من الحق شيئا ثم انهم
استدلوا على نفي عروض الوجود للوجود في الخارج وزادوا عليه ثارة بان ثبوت
الصفه في الخارج يتوقف على وجود الموصوف وهذا لا يصح في الوجود ونحوه
وقد عرفت ان هذه الصفه ممنوعه وانما يستدعي الثبوت الاستلزام فقط
وثارة بان الوجود ليس للمنبه من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم
وهذه الحثية انما يعرض للمنبه في الفعل ودون الخارج فالوجود انما يعرض في الفعل
وذا ما استدلل به الشارح قدس سره في جوامع التبريد واعترض عليه العلامة
القوشجي بالنقص بالصفات الراية في الخارج مثل السواد والبياض فانها عارضة
للموصوف من حيث هو مع قطع النظر عن السواد والبياض المنبه من حيث هي
موجودة في الخارج فيعرض الوجود بها في الخارج وشبه المحقق الدوالي به اركان
الدليل بان الحثية الاطلاقية عن الصفه انما ثبت في مرتبة مقدمة على الصفه
وذا يمكن في السواد والحيث قال المحقق لم يرتبه مقدمه ليس فيها السواد ومقابلته
فيكون الحثية الاطلاقية عارضة في هذه المرتبة في الخارج ولا يمكن عروض
الحثية الاطلاقية عن الوجود والعدم في الخارج في مرتبة مقدمة على الوجود
اذ لا مرتبة في الخارج مقدمه على الوجود وانت لا ينبغي عليك ان الحثية
الاطلاقية لا تنافي عروضها احد الاطلاق بالقياس اليه لان مرجع الحثية
الاطلاقية عدم احد الصفه مع وان كان الصفه عارضة بل هذه الحثية عبارة

عن نفس شي ليس فيه تعبد بهذه الحسنة ففروض هذه الحسنة بمعنى ان يكون عنوانا
ومعبر عنه انما هو نفس شي وهو موجود في الخارج فالعروض انما هو في الخارج وان
اريد التعبد بهذه الحسنة فيكون الوجود عارضا لشي من هذه الحسنة ممنوع.
بل الوجود عارض لنفسي المعبر عنه بهذه الحسنة وقد بني الكلام على حلول
الموصوف عن الوجود وقد عرفت ما فيه ولقد وقع منها نوع من الاطباك
زلت فيه اقدام المهرة ثم حسنة كون الشي صورة اه لغني ان حسنة كون
الشي صورة انما هي باعتبار وجوده الذين وقيامها به وليس وجودا فيها فان الوجود
الذين وجود في نفسه وذا وجودا بطي فلم يكن كلمة الصورة مشروطة بالوجود
الذهني انما المشروطة بالوجود الذهني وذا انما يتأني على ذهاب من يرى الكلانية عارضا
للصورة الذهنية ثم يرد عليه ان هذا الوجود الرابطين وجود خارجي عند المحسنة
فتنصر الوجود الخارجي بشرط تعرض المعقول الثاني وذا الحسنة الا ان يقول
الذي ينافي اشتراط الوجود الخارجي عن الشاعر بما هي مشاعر قتال
مع ان في المعقول الثاني عدم شرطية الوجود الذهني آه قال في الحاشية بل النظر الصحيح
يحكم بان المعقول الثاني علمي فسمي الاول ان يكون الذين ظرفا لعروض فقط والثاني
ان يكون الوجود الذهني شرطا لعرضه ايضا والاول محبت عنه في علم بالبدن الطبيعية
كالوجود الشخصي والثاني محبت عنه في علم المنطق كالكلية والجزئية وسعي ان يعلم
ان القسم الذي يكون الوجود الذهني غير شرط يكون لغوا في الانصاف فان الوجود
الذهني له اعتباران اعتبارا في الذين واعتبارا في نفس الامر من دون اختراع
المخرج وان الفن ان يحقق هذا الاعتبار في ضمن الوجود الذهني والمعرض للمعقول

الثاني بهذا الاعتبار دون الاول واللازم الاشتراط بالوجود الذهني او النفس
به وبهذا العنبة الانصاف في نفس الامر فكيف يصح كون القضية المنقذة بذهنية
فانهم وبما قررنا من ذلك ان انصاف المهتبه بالوجود اذهني ان هذا طرف
الانصاف ما يمكن التعرّي فيه ولا يمكن التعرّي في الخارج ولا في الدين فان فيها
خالفا محضا به وانما التعرّي في الملاحظة فان للعقل ان يلاحظ المهتبه معرفة عن
الوجود ثم يعبر بمخلوطة بالوجود وانت قد عرفت ما فيه وعرفت ايضا انه متى لم يكن
الوجود الذهني شرطا لهذا الانصاف فقد صار هذا الانصاف محسب نفس الامر فيكون
ان طرف نفس الامر فانهم . وان القضايا المعقودة منها كلها ذهنيات لا يخفى
على المتصف ان القضية الذهنية ما يكون الحكاية فيه عن امر ذهني والقضايا
المعقودة من الوجود والعدم والوجودي ليست حكاية عن امر ذهني فان مصداق
الوجود الخارجي تقرر المهتبه في الخارج نفسه او مع حسيته زائدة ومصداق
العدم الخارجي لطلانه فيه ومصداق الواجب تالكه تقررته نفسه او بالاجعل فيه
كلها حكاية عن التقرر الخارجي فيكون القضايا المعقودة منها خارجيات ثم
بعد النزل ان الوجود الذهني لما لم يكن شرطا في انصاف بهذه الامور كان
الانصاف بها في نفس الامر فيكون هذه القضايا حاكية عن انصاف الموجود
بالوجود ونحوه في نفس الامر فيكون حقيقات والحقيقات لا شرط فيها
الوجود الذهني ولا الخارجي بل الوجود في نفس الامر اعم من ان يقع في اي طرف
كان فيكون هذه الامور اذهنية في الخارج الظاهر فبطل كونه معقولا ما بالواجب الحكاية
خارجية فالحق اذن ان المحمول ان جعل وجودا مطلقا فالقضية حقيقيه وان

جعل وجودا خارجيا فالغضبة خارجة وان جعل وجودا ذاتيا فالغضبة ذاتية فافهم
والا نزل فانه منزلة فبذلك الوجه لا يدل عليه عدم دلالة الوجه ليس لانه يمنع
تساوي وجودي الواجب والممكن المحققين فانه بعد تسليم التساوي
فالمصدري والحقيقي يوازي في توجبه الدلائل وبذلك الغضبة جواب المصاهرة والنسبة
بينها نسبة مفهوم الشيء اه ليعني الوجود المصدرى صادق على الوجود الحقيقي صدقا
عرضيا فهو درجة من درجاته فيكون عنه به وبذلك هو الذي تقرر عليه راي اكثر المحققين
ومنه ان الشرح المحقق قدس سره وظاهر عبارات الشيخ ابن الفهم يدل عليه بل لم يظهر
فيه فيما تقدم خلاف الا ان العلامة القوشجي فرد الوجود المصدرى للكن مع ذلك
انكر ان يكون للوجود معنى سوى المصدرى وجعله محل الخلاف ثم من بلاءهم من
المحققين منهم المنحصره واتفق القوشجي في ان ليس للوجود فرد دحق ان المصدر
ليس مناط الوجودية بل بينها امر اخر هو الوجود الحقيقي وهو مصداق هذا المفهوم
المصدرى **واما الثاني** فهو علق الشيء اه قال في الحاشية ان هو وجود حقيقي
للممكن قائم بذاته وليس قايما بالممكن لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانزعاج
فلا بد في حصول الممكن من تعلق ذاته بذلك الوجود الحقيقي فتأمل النظر فله فيه الى
ما فيه من الاضطراب فانه قد مر بان الوجود الحقيقي نفس القايمة بذاته وقد مر بما
يكون متساويا لانسراع الوجود والمصدرى فالوجود الحقيقي القايمة بذاته نفس
متساويا لانسراعه ثم مر بان متساويا لانسراع التعلق وبذلك الغضبة ان يكون الوجود
الحقيقي هذا التعلق فلا بد من الاركان على مطنية الشارح في كلامه وبعد
التساوي الذي يرد التعلق صفه للممكن فيكون الوجود الحقيقي صفه له بل منزلة

يقال اسم ما شيب بالوجود الحقيقى لكن منشا انتراع الموجودية هذا التعلق وهو
صفة للممكن فهو انتراعى او انضمامى فيلزم محذور الشقين وذلك
بالمفهوم لا يحل على بالغايرة قد ادعى منها شهادة الفطرة بعدم محمولية هذا
اصغى الانتراعى على بالغايرة الا استغناء ما سبق حيث استدال ان المحقق
قد كسره على عدم كون هوية الوجود متحدة مع هوية الموجودية يستدل الا بالغير
وهل هذا التناقض وبما لو انكشف لك ان الامراه في الحاشية علم
ان القول بان للوجود فردا غير الحقيقة هو عين في الواجب ذرايد في التملز
قول لا باعده والحبس والحقيق لان الكلى العرضى وما هو بالنسبة اليه
عرضى مختلفا حقيقه اذ لا ينصور الاتحاد بين المعارض والمعرض في الحقيقة
فالوجود بحسب الحقيقة ان كان هو المعارض فالفرد ليس وجودا حقيقه ولا يكون
ما هو وجود حقيقه عين الواجب ان كان عين المعرض فلا يكون للوجود معنى
واحد بل متعدد انتهى وانت لا يدرك عليك ان الزام تعدد معاني الوجود ان
كان لان هذه الافراد مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنى واحدا فهذا الزام
انما يراد على من يقول بتعدد خالق الوجودات الخاصة لا على من يقول بانها وجود
يلزم ذلك ويقول الذي دل الذي دل الدليل وشهد البديته بانها شرارة انما هو هذا
اصغى الانتراعى لما هو وجود حقيقه ومن ادعى وحدته فعلنه البياض وان كان
الالزام لان معاني الوجود نصير متعددة قد يطلق على المصدرى وقد يطلق على
هذا الفرد فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف هو ان لفظ الوجود يدل به على ما معاني
كثيرة فلا خلف فيه قال المصهره بكون كل وجود مجردا لا يمتنى على ان معنى

واحد لا يختلف في افراده بالقيام بالموضوع وعدده قال المصنوع المضمرة الترتيب
عدمه في الواجب اه هذا يجب الظاهر من غير منجذ لانج ثم مقصود المحجب لان
فيه تسليم ان ليس في الواجب تعالى شيء يكون مناط الموجود فيه قابلية
بل نفس الذات بوجوب مناهة وان طالب بالفرق بين الواجب والممكن
فمن طالت البرهان على بنوت هذا الامر لا يفر المحجب فانه كان يصدر الروا على
من زعم الزيادة في الواجب لان في صدور انبئات الزيادة في الممكن فانه
في نظره متروك عنه الا ان يقال مقصوده الترتيب ونحن عدم الامر الثالث الذي
يدعي غيبته في الواجب بل ندعي ان الموجودية له تعالى بقيام الحق وعرضها
فلم يكن الذات ثمانية مراتب الوجود فتأمل قال رحمه الله تعالى فيكون الوجود
المقول بالتشكيك عارضا لا يصدق عليه من افراده آه هذا دليل من اثبت
للوجود افرادا غير المحض بغيره ان الوجود مقول بالتشكيك على الافراد
المقول بالتشكيك عرضي لما حثه فيكون الوجود عرضيا لافراده فله افراد غير
المحض فان الكللي يكون ذاتيا بالنسبة الى المحض وهذا انما يتم لو ثبت
اختلاف الوجود في الصدق على الوجودات بان يكون وجود الواجب
في كونه وجودا ادلي واقدام وافوي بخلاف وجودات الكمالات في كونها
وجودا ادلي لقيم عليه ولبل ولا شهيد به بدية وان ادعي القوم البدية والذي
حكيم به البدية هو ان تحقق الوجود في الموجودات يختلف ذلكا قال المحقق فيهما
لقد تم المشكك هو الموجودية بالنسبة الى الوجودات ثم ان عدم جواز التشكيك
في المية والذاتيات مقدمه تؤخذ في الترتيب الموضع فخرى بيا ان يطر فيه وفي

ان الحق ما هو فنقول قد اختلف الاشراقيون والمثاليون في حوز التشكيك
في المثبت والذاتي فقال الاشراقيون نعم وقال المثاليون لا حصرا والنفاد
التشكيكي في اربعة التفاوت في التقدم والتأخر والادلوية وغير الادلوية
والشدة والضعف والزيادة والنقصان فسر الاول بالتقدم بالذات
المتناول للتقدم والتأخر بالعلنة وبالطبع لئلا يرد النفس بالتقدم الزماني العار
لاجراؤ الزمان بالذات ولا ينفع كما سطر لك ان شاء الله تعالى واضمار المحق
الدواني رة في نفس الثالث كون فرد بحيث يصح انتزاع امثال الاخر بحيث
تدبر انهم العامة انه مؤلف منها ففعال الاول شديدا والاخر ضعيف ان
كان هذه الامثال غير متباينة في الوضع والاشارة ورايدنا ان كانت
متباينة في الوضع والاشارة وقد نفس يكون اما ان في فرد كثير من اثاره
فرد اخر وقد نفس يكون فرد منه فاما بنفسه والاخر فاما بمجمل والمختار هو الاول
وفي البحث واما نفس الثاني فلم تعلم بعد وقد نفس البعض يكون الكلي في فرد مفضي
الذات وفي اخر غير مفضي الذات وهذا لا يتناول الاختلاف بالذات
والعرضية بان يكون الكلي ذاتيا لفرد وعرضا لفرد اخر والمحقق الذاتي
ره صرح بانه من التشكيك بالادلوية وايضا قد خرج ما يكون في فرد بلا سبب وفي
اخر سبب كالوجود في الواجب والممكن مع انهم صرحوا بانه منه ولا يمكن تفسيره
بما عدا الثلاثة الباقية والاصار اخصر في هذه التقادرات عقليا مع انهم صرحوا بجلها
وكل ان نفسه بما يكون في فرد مفضي الغير فيكون غير ادلي وفي اخر غير مفضي
الغير فيكون ادلي سواء كان مفضي الذات او مثبت من دون انفسه والاشراقيون

فسواء الشدة بكمال المنة في بعض الافراد وذه الكمال قد يكون بحيث يكون انما
الشر قد يكون بحيث يهيج النزاع امثال الاضعف وقد يكون بحيث يقوم بنفسه
فهذا الكمال ان المحقق في اجور سمي قوة وفي الكمال سمي زياده وفي اللطف سمي
شدة فقد اختلف الاسامي باختلاف محل الاختلاف المنومات في النفس هاد الاخر
ان لفظة شدة بهذا التفسير الكون النزاع في امر واحد او قد سمي المحقق الدواني به
منه علم تجويز الاقسام الباقية في الدواني قبل الباعث له على ذلك ضرورة كثرة انما
الحيوان في بعض الحيوانات وضرورة قيام فردا اجور بالذهن المحل وفي الخارج
لا في محل وفيه نامل بطركك عندنا نامل الصادق ثم الخلاف انما دفع في التشكيل
بالانحاء الاربعه فالاشير فيكون بخورونه في المبيات والذانيات والمشاو
يحبونه فيها كائن على الصدر الشيرازي وتحرير حريم النزاع انه بل مضيف المنة
والدواني في نحن من انحاء الوجود بالتقدم او الالوية على التفهيم في نحو اخر
من دون واسطة في العروض وبل كمال المنة في نحو من الوجود من نفسها
في نحو على اخر من دون الضمان سمي داخل او عارض من دون واسطة
في العروض فالاشير فيقول قالوا نعم والمشاو قالوا لا لا قوي حج اتباع
المشايين ما ذرة المحقق الدواني به فلسفة عليه فنقول قد استدل
ذلك المحقق على نفي الاولين باستواء نسبة الداني ما هو ذاني له ولا يتوجه
اليه النقص بالعارض لجواز كونه ادلي بالنسبة الي البعض بان يكون مقتضى
ذاته واقدم بان يكون التعاقب لا تصاف الاخرية ولا يجري مثل ذلك
في الدواني لطف والذانيات غير محبولة وطار هذا البيان لا يتوجب الاعلى تقدير

كون الاولوية معنى كونه مفضي الذات فالاولي ان يقال لجواز ان يكون
في البعض مفضي الغير دون البعض وهذا الجري في الذاتي نعم ثم الذاتي
ثم هذا الحكم منقوض لانهم قالوا الفصل والصورة متحدان بالذات وقالوا
الفصل بسيط فليزم بساط الصورة لان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف
الاغبار فالجواب صادق على الجسم صدق ذاتيا وعلى الصورة النوعية بالثبوت
صدق عرضيا فقد اختلف الذاتي بالثبوت فكيف يكون صدقه على ما هو ذا
له اولى من صدقه على ما هو عرضي له والجواب ان المقصود ان الذاتي
لا يختلف فيما هو ذا له بالثبوت لانه لا يخالف صدقه على ما هو ذا له
له صدقه على ما هو عرضي له ثم ان احسن صديق على اعماده بما هو عين على
النوع بما هو جبر وقد اختلف صدق الذاتي بالنفس والجبرية وقد عد
هذا الاختلاف بهذا النوع من التشكيك الفهم والفرج على العالي على السافل
بواسطة حمله على المتوسط فيكون صدق العالي على المتوسط اقدم من صدقه
على السافل فقد اختلف صدق الذاتي بالتقدم والتأخر والجواب ان
المقصود ان الذاتي لا يختلف في افراد متمايزة في الوجود بحيث لا يكون احدهما
واخرا في الاخر فقد اندفع النقصان ثم البيان الذي اوردته هذا المحقق
لا يريد على دعوى البديهة وهي لا تسمع لي بحمل الخلاف خصوصا اذا كان المحال
منه من ساطع الحكمة والتبارك ولك ان مضي التشكيك بالافدنة في
الذاتيات بانه سحقيق لانك في سفيال القول ان شاء الله تعالى الموجود
محتاجه الى الجاعل في شيء حقيقيا وتفرميا تها من المحقق لدمك ان يمكن

يكون فرد من حقيقة على فرد اخر منه والمشاو ان الضم قايون حيث قالوا بعينه
 الدورات العقلية بعضها لبعض ولو بتوسط الارادات والتجملات وقد
 تحقق فيما سبق وتبين في مشغل القول ان شاء الله تعالى ان الشخص ليس
 الا حقيقة المحاذرة في نحو من الوجود فاذا ان المنة شج حقيقيا على في نحو من
 الوجود لنفسها في نحو اخر منه ومصدق حمل المنة والذاتي ليس الا نفس
 الحقيقة المنفردة فتصدق المنة والذاتي على فرد على صدقها على فرد اخر
 من دون واسط في العروض وهذا ما اردناه وتبين ان بطلان
 المجموع لانه الذائبة على القول بالجعل البسيط في خفاء فافهم واستدل ذلك
 المحقق به على لفي الشدة والزيادة في المنة والذاتي بانه اما ان يشمل الشدة
 والرايد على امر ليس في الضعيف امر لا على الثاني لافرق بين الشدة والضعف
 والرايد والناقض وعلى الاول فذلك الامر اما داخل في حقيقة الشدة
 او الرايد فقد خالف الضعيف والناقض بالمنة فلا تشكيك واما عارض
 فالتشكيك في هذا العارض لافي الذاتي المفروض وهذا البيان لو لم يدل على لفي
 القسمين الاخيرين الضربان لبقا المتقدم والاولي اما ان يشمل على امر ليس
 في المناخر وغير الاول على الثاني لافرق وعلى الاول فاما داخل في حقيقتهما
 فقد خالفهما بل بهما بالمنة او عارض فالتشكيك في هذا العارض لكن لما كان
 انقضاء هذين القسمين بدهيا في زعم افرادهما ادعى فيها البديهة ثم انه اورد
 باختبار الشق الثاني من الترويد الثاني والمنع على لزوم خلاف الفرد
 يكون التشكيك في العارض لافي الذاتي واستد بانه يجوز ان يكون حقيقة

بهذا العارض من المتيه والذاتي موجودة في فردا من حصه اخرى موجودة في
فردا اخر والامر انما يريد ان كان خارجا عن قوام المتيه لكنه معبر في قوام الحصه ومثله
نبرو على الشق الاول من الترتيب الثاني لان دخول هذا الامر في مهيئه الشد يد
الشد يد والضعف بالمهيئه لا يمنع من كونه الجنس او يجوز ان يكون حصه منه موجوده
في المهيئه الشديه الشد من حصه اخرى موجوده في مهيئه اخرى لكن قد وقع لهذا
المورد عقله عن تقرير الدليل على ما هو عليه فان حاصله هل يشمل انما يريد الشد
على امر انما يريد يكون معرضا للشد ام لا على الثاني يكون معرضا للشد والضعف
امرا واحدا فلا فرق وعلى الاول هذا الامر اما داخل في حصه الشد فيكون الشد
والضعف حصيان واما عارض فيكون معرضا للشد هذا العارض لا الله الى
المعرض ولا المتيه المفروضه وح لا توجه لذلك الا براد وكذا لا توجه لما اورد ان
يشمل على امر انما يريد داخل او عارض لكن يكون واسطه في البتوت وبتوت الشد
للمتيه الجنس المفروضه التشكيك فيه ثم نفى على الدليل حل عوليف الدفع بانما يختار
الشد يد لا يشمل على امر انما يريد لا داخل ولا عارض ولا استحال في كون شيء واحد معرضا للشد
والضعف في انحاء الوجودات كما لا استحال في عدم شمالي النوع على امر انما يريد مع
الاشخاص في انحاء الوجودات لعدم الفرق ممنوع فانهم ثم على الدليل تعرض بها
النقص بالعارض بان يقول العارض في الشد بانما يشمل على امر انما يريد
في الضعف لا على الثاني لا فرق وعلى الاول فاما داخل فقد اختلفا نوعا
او عارض فلم يمتي التشكيك في هذا العارض بل صار في عارض العارض والجواب
بانما يختار الشق الثاني وعدم الفرق ممنوع لان الصدق تابع للمصدق والمصدق

منها امر مغاير للصادق والصادق عنه وهو المبدأ ويجوز ان يكون المبدأ القائم
 في الشد يدشد من القائم في الضعيف ويكون المبدأ ان مخالفتين بالمسند
 لا يورث مخالفتها بالمسند بخلاف المتن فان المتن انما اشق من القدر المشترك
 بين المبدأين القائمين وهذا لا يتصور في الذاتي فان المصدق في الذاتي ليس
 امر خارجا فلو لم يشتمل على امر زائد جاء عدم الفرق وهذا واضح وما قبل معنى المتن
 معنى بسيط هو نفس المبدأ او امر مغاير وعلى التقديرين الكلام في الذاتي بان يقال
 هذا الاختلاف اختلاف في نفس معنى المتن لزم التشكيك في ان كان اختلاف
 في امر اخر فهو خلاف لفرض ساقط بطريق قوط بادي بما لم يأت فان معنى المتن بسيط
 كان هو عين المبدأ او غيره او امر لك من الذات والصفة والنسبة او من نسبة
 والصفة صدق على افرادها التي هو ذاتي لها غير مختلف لكن صدق على ما هو عرض
 بالنسبة اليه تابع للمصدق الذي هو امر زائد على الصادق فهذا المصدق اذا
 اختلف يكون صدق المتن مختلفا قطعا من انكره انكر حكم الفقرة ثم هذا الجواب لا يعني من اثنى
 شيئا فان المتن انما اشق انما اشق من المعنى الجنسي المشترك بين الشد يدشد الضعيف
 وهو غير مختلف وهو غير مختلف والاختلاف انما جاء من الحصول فوجب ان يختلف
 صدق المتن فيرفع التشكيك ما وما قبل انه كما ان نفس السواد يوجب صدق المتن
 كذلك اختلافه يوجب اختلافه فليس شي لان نفس السواد لا يختلف انما اختلف
 فصوله التي هي عرضيات بالنسبة اليه فهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف المتن
 وهذه الامور المختلفة لمخافة في صدق المتن فلا يوجب اختلافه اختلافه قطعا
 لقوة النقص انكر المحن في بعض تصانيفه كون الاختلاف بالشد والضعف

تشكيكاً بل جعله من موجبات التشكيك بالادلوية فان صدق الاسود على ما فيه
السواد انشديد اولي من صدقه على ما فيه الضعيف وهذا لا يعني من الحق شيئا
فان المبدء لا ينافي اذ لم يخلف وانما اخلف عوارضه التي هي فصول وانته
بالنسبة الي الانواع المندرجة وهي بلغة في المصدق فالمصدق لم يخلف اصلا
لا بالشيء ولا بالادلوية فلا يخلف الصادق قطعا من كون الدال والمنتبه
مختلفين فعلى ان يكون العارض مختلف الصدق اي اختلاف كان بالادلوية او غير ما فافهم
ثم انكار كون الاختلاف بالشيء تشكيكا ان كان انكار هذا الاختلاف في المقصود
راسا فهو مخالف للضرورة العقلية فان الضرورة فاضية بان صدق الاسود
مختلف بالشيء والضعف قطعا وان كان امرا اصطلاحيا بان دفع الاصطلاح
على ان هذا النحو من الاختلاف وان كان متحققا لكن لا يسمى تشكيكا فالاصطلاح
لا يعني في دفع الاشكال قطعا فافهم واحسن التدبر ومما نلوا عليك الكثف خفيفة اكل
اذا تدبرت وجدت اتباع المشايخ من يخرج كالجباري في الصحاري ومباني
النفس بالزمان فانهم قالوا الزمان حقيقة القابلة متقدم بعض اجزائه على البعض بالاد
من غير وسط اصلا فنقول الحقيقة الزمانية ان استملت في المتقدم على امرين
في المتأخر فبذا الامر اما داخل فيه فاختلف المتقدم والمتأخر حقيقة فلا يمكن الاتصال
بينهما واما عارض فيكون مناط التقدم والتأخر عارض الزمان لا الزمان والكلام
في هذا العارض كالكلام في الزمان وان لم يشتمل لم ينبع بين المتقدم والمتأخر
فرق فلا وجه لا يكون هذا متقدما وذاك متأخرا قال المتحقق الدواني رحمه الله تعالى
كما ان الكم المتصل مقداره حجم ولا حقيقة له سوى امتداد جسم كذلك الزمان مقداره

امكنه التي هي المقتضى والتجديد ولا حقيقته كسوى امتداد والتجديد والامتداد والمقتضى
 ان يصح فرض الاجزاء فيه فذلك الاجزاء فيه هي التقدم والناظر لان كل الامتداد اذا
 كان استمرارا للمقتضى محوره بعض من ذلك المقتضى ولا معنى للتقدم والناظر الاجزاء
 ان من ذلك الامتداد واحد ان مفروضان فيه والكلام فيه في انه لم يحصل
 هذا الجزء والحد بالتقدم والناظر بالناظر كالكلام في انه لم يحصل هذا الجزء من المقدر
 بهذا الحد وهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا شك في ان هذه الجزء لا يحصل بدون
 ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا الحد انتهى وان لا يذهب عليك
 ان اجزاء الزمان ليست متوهمه مثل التقاء والمركبات الخيال بل لها خط
 من الواقع ينفذ ولولم يكن لها واقع لم يكن ان يكون للتقدم والناظر كميئات
 الاغوال واذا كان لها واقع فحاصل ما يرجع الي ان هو في كل جزء لا يحصل الا بالتقدم
 والناظر والسؤال في الهونية باها لم كانت هذه الهونية هذه الهونية باطل فالحقيقة
 الزمانية في هونية المقتضى التقدم وفي اخرى المقتضى الناقص قلنا ان نقول مثله هذا
 هو ان الهونية السوداء لا يحصل الا بالاشد وهونية اخرى منه لا يحصل الا بالضعف
 والكلام في ان هذه الهونية لم صارت هذه الهونية باطل والهونية ليست متله على
 امر ايد انما هي يحصل المهنية في اتحاد الوجودات كما اعرف به هذا المحقق المصنف
 فالحقيقة السوداء نصير في تخوم الوجود هونية بضعف بالاشد وهونية اخرى
 في تخوم هونية بضعف بالضعف من دون الاشغال على امر ايد فانهم ومسا نقص
 بالاشغال للمقتضى الواحدة فان الشخص عندهم ليس عبارة عن المهنية وامر اخر لم يحصل
 هي المهنية لا غير فنقول الشخص الواحد انما هو على امر ليس في الشخص الاخر هذا

الزائد ان كان داخل الزم اختلاف حقيقي الشخصين وان كان عارضا فهو موقوفة
على هذا العارض والمعرض متقدم على هذا العارض بالوجود والهوية فيلزم ان يحصل
الشخص قبل ما به الشخصية وان لم يشمل على امر ايدلزم عدم الفرق بين شخصين
وان قبل ان المهنة وان لم يشمل على امر ايدلكن الفرق بينهما في احوال
الوجودات هو ما يتكبره تمايزة فمثله نقول بينهما المهنة وان لم يشمل على
امر ايدليس في الضعف لكن نصير ما يتمايزة بالشدة والضعف
في احوال الوجودات وبالجملة ما يقولون في الامتياز بين الاشخاص نقول
مثله في الامتياز بين الشدة والضعف فانهم ربما النقض باختلاف الكلي للثمة
أما رد تعليلنا فنقول لا شك ان اثار الكلي الكثير قد تبرز في بعض الاشخاص
والقليل في بعض اخر على المهنة الكلية فان كان هذا الاختلاف شيكا نقض
يطل ما زعمتم من امتناعه وان لم يكن شيكا فنقول ان اشتمل الكلي الكثير
الاثار على امر ايدليس في القليل الاثار فان كان داخل الزم اختلافا ما به الضعف
وان كان عارضا لزم ان يكون هذه الاثار لهذا العارض لا للكلي المفرد
وان لم يشمل على امر ايدلجاء عدم الفرق بين الكثير الاثار والقليل الاثار
ولا محض عن هذا النقض الا بان يقال بالاستعمال على امر عارض وتبرير
ان هذه الاثار اثار العوارض واما اثار المهنة والذاتي فغير مختلفة اصلا بالقليل
والكثرة وح لا حاجة الى اختراع الاختلاف بهذا النحوس التشكيك فانه
قد ظهر امتناعه ايضا فتأمل ومما النقض باختلاف المهنة في الوجودين الغيب
والعقلي بالنحو والمادية بنفسها من دون محل ان اشتملت على امر ايدليس

في القيام بالموضوع هو النفس او لقول المهية المادية ان شئت على السبيل في
المجردة فهذا الامر اداخل فقد اختلف يحصل في الذهن والحاصل في العين
خفيه او عارض فقد حدث المحلول او عدم المحلول بهذا العارض مع عدم حاجته
ذاتية وقد اشترطوا في المحلول الحاجة الذاتية وان لم يشتمل على عدم الفرق
فلما اذا جاءت في العقل محتاجة الى الموضوع ودون الخارج وفي الخارج محتاجة
الى المادة ودون العقل وان قبل الاحتياج وعدم الاحتياج ان شاء من السبيل
والسؤال بان هذه الهونية لم صارت هذه الهونية باطل لقول مثل هذا ما كما علمت
فانهم قد استدلوا الشيخ المقتول على جواز التشكيك في المهية والذي بان الخطأ
انما يريد على خط آخر مفسد الخطية لا بامر آخر وكذا السواد السد لا يريد
على آخر ضعيف الا بفسل السوادية فقد تحقق التشكيك في المهية بلا مرد
واجاب المحقق الدواني رحمه الله تعالى عن الاول بان الخطأ لا يريد
على نفسه ما هو خط على آخر اصل بل انما عرض له مقدار اضافي حدث الزيادة
من قبله فان المقدار اذا فسل الى مقدار آخر متفقد هذا المقدار بانه زائد
وذا كان نقصا فاما نفسه فلا يريد ولا ينقص ويظهر من كلام السيد الطوسي
في تحريره للكتاب ان ليس فانه قال في صدر المقالة السادسة المقدار
بغير تارة من حيث هو كمية في نفسه وتارة من حيث هو كمية بالقياس الى المقدار
غيره من جهة فالتسوية هي كمية الاضافة قبل عليه لا يجب التشكيك لا يكون الكلي
المشكك ما به التفاوت فيه لانه لا يصح التشكيك في شيء اصلا واذ لم يجب
كونه ما به التفاوت فلا ينبغي كون التفاوت لاجل اضافة عارضة كون المقدار

المعروض متشككا فانه قد وجد فيه الاختلاف وان كان لاجل الاضافة وهذا غير موجب
بعد تسليم كون النقائص لاجل الاضافة العارضة فان محصل الكلام ان المقدار
في نفسه لا يزيد ولا ينقص واذا اخذ مضافا الى مقدار اخر فخرج بصبح اضافة بالزيادة
فالزيادة حصة عارضة للمقدار الاضافي والمقدار الحقيقي بالمعروض فلا يصير المقدار
الحقيقي متشككا لان التشكك ما يكون معروضا بالذات بل واسطة في العود
ولا يثبت انه ح لا يصح التشكك في العارض فان معروض الاختلاف في المبدأ
اتقاهم لان المبدأ او الفاهم موجب بعود الاختلاف لصدق المشق لكن صدق المبني
يكون معروضا بالذات لا بالعرض فقابل ثم هذا الجواب مبني على شي لا نالاخبة اضافة
سوى مفهوم الزيادة خفي يكون معروضا بالذات بل المقدار الحقيقي معروض للزيادة
بالذات لكن ما كانت الزيادة اضافة لا تعقل عروضها الاضافة الى مقدار
اخر مثله ثم بعد التخل الاضافة معنى اعتباري لا يصح اضافة بالزيادة والنقص فانها من
العوارض التي لا تنصف بها الا الموجود العيني الا يرى انهم يستدلون على البطلان
بعد الموهوم المكاني بانه تنصف بالزيادة والنقصان ثم بعد التخل لو كان هذه
الاضافة معروضة للزيادة بالذات بصير حقيقة كمنه والكلام في اضافة بالزيادة
والنقصان كاللزام في اضافة اصل المقدار بهما فافهم واجاب البعض ان المعروض
بالذات للزيادة والنقصان هذا المقدار وللهذه دخل في الانصاف بهما دون
المهية المقدار نه خفي يلزم التشكك في المهية وانت لا ينبغي عليك ان
هذا القابل ان اراد ان الهندية الزائدة على هذا المقدار معروض لهما بالذات
فهو باطل لان الهونية ليست امر ازيد الموجود اذ ان اراد ان الهونية المنخفضة

من المقدار متصف فيسلم لكن الهوى ليس بالالهية متفرقة في نحو من الوجود
فالهية نفسها معرضة لزيادة والتقص في اتحاد الوجودات وهو المدعى فانهم
واجابوا عن الثاني بان الشدة والضعف مختلفان حقيقا والشدة والضعف
نشأ من الفضول المتنوعة وهذا عيب ان يكون مكابرة بينه وان ثبت فيه
عليها بان الحركة الكيفية منخفضة وهي استدعي ان يكون فردا مدعي من الكيف منفضل
واحد من مبداء الحركة الى منتهاها منخفضة وهذا الفرد منجل الى اجزاء بعض الشدة
بعض والمتصل بالثمن من مختلفه الحقائق والمحقق الدوالي وهو شمر الدليل لاثبات
الاختلاف فتارة ثبت التجزى بان كل مرتبة من الشدة يندرج تحتها افراد كثيرة
مثلا رتبة في هذه المرتبة فتشبهها الى تلك الافراد كنسبة الانواع الى افرادها فلما
تلك في كون الانواع مختلفة كذلك في كون هذه المراتب انواعا وتارة
يسندل على الاختلاف النوعي بان افرضا سوادا في عانية الشدة ثم غرضا سوادا
اخر اوصونه على نسبة يكون اقرب الى البياض ثم مرتبة اخرى اضعف من الا
تلك النسبة ويكون اقرب الى البياض قربا با من الاول وكذا حتى ينتهي الى
البياض الحق فنقول نسبة البياض الى المرتبة التي كنسبة المراتب السوداء بعضها
الى بعض فلو كانت مراتب السوداء متحدة بالنوع يكون المرتبة الاخيرة متحدة
مع البياض بالنوع وهذا البيان انما شبهه لولم يكن السواد وسائر الكيفيات
في الانقسام غير مشابهة وهو ممنوع بل التفتت في الكيفيات لانتهى الى حد كما
في الكميات وح لا نسلم ان نسبة مرتبة من السوداء وان كان اضعف الى البياض
نسبة مرتبة من السوداء الى مرتبة اخرى كيف كنسبة المراتب السوداء بعضها

بالاشمال

بالاشتمال والكمال التحليل في الوهم وبذلك لا يتصور فيما بين البياض والاسود
وبالعكس وان ثبت فيه على عدم زووف النقصان في اللطيفات الى حد
بالحرارة اللطيفة قال الفرد التدرجي من اللطيف يقسم الى الاجزاء الغير الواقعة
في حد وكل مرتبة منها اضعف من مرتبة توفها واشد من مرتبة تحنها وبالعكس
فمراتب الشدة والضعف غير واقعة الى حد فافهم فقد ظهر ما لمونا عليك ان
الاشرافيين مجزول كون المهيئة بنفسها زائدة في نحو من الوجود
من نفسها في نحو اخر منه كما انهم مجزول كون المهيئة بنفسها متحققة في احاد
الوجودات من دون زيادة شئ اخر ميسر بالتشخص والمشاوون الكو
او تلك ولا يطرأ الكارهم كون المهيئة متحققة في احاد الوجودات والفرق
بحكم قال الجامع بين العقول والمنقول وذو الجهاد الاكبر الذي يبلغ مبلغ
في نيل الحق المتبين الى علما وسيا قد كسره واذا قلنا ما اذاته ان حقيقه
شدة الصديق ان يصديق الكل على موضوع واحد باصداق كثيرة وبذا
لا يتصور في الدانيات قال تكثر الصديق انما يكون تكثر المصداق والمصداق
في الدانيات نفس ذات الموضوع فاذا كان المصداق منكرا يلزم التكثر
في الموضوع فلم يبق الصديق على شئ واحد وانما يتصور في العرضيات
قال المصداق متغاير للموضوع فيمكن التكثير في المصداق مع وحدة الموضوع
فيمكن وصف الشدة فيها ثم قال على هذا البصير النوع لفظيا لان الذي يقول
به الاشرافيون ان تحقق المهيئة بحيث يكون بنفسها شدة ممكن والمشاو
انما نقول تكثر صديق على موضوع واحد غير ممكن هذا حاصل الدليل ان الشدة

بل لا يتحمل علي امر ليس في الضعيف - بتكثر المصدق أم لا وعلى الثاني فلا فرق
 أو المصدق في كلا الصورتين غير متكرر فلا يمكن تكثر الصدق وعلى الأول فإن
 كان هذا الامر دخلا في الموضوع ولو في التوهم فقد تكرر الموضوع وإن كان عارضا
 فقد صار صادقا الصدق هذا العارض فلم ينبئ المصدق لنفس الذات فلم ينبئ الذاتي
 وإنما لان المصدق قد صار خارج الذات فلم ينبئ التشكيك في الذاتي وعلى
 هذا لا نقض بالعارض واعلم أنه إذا وجد المنة أو الذاتي في فرد على وجه الشدة
 فقد صار مصححا للنزاع أفراد كثيرة ضعاف فالمنة في الفرد وقد وجدت
 بوجودات متكررة فهذا الفرد ما الصدق عليه المنة باصداق حسب كثر وجودات
 المنة في الصدق فقد تكرر الصدق في التوهم على موضوع واحد فتكرر الصدق
 على موضوع لازم لوجود المنة على وصف الشدة في الفرد وانما تكرر الصدق
 على موضوع انما يكون أو الم لا يصح وجود المنة في فرد على وجه الشدة في لا وجه
 لجعل النزاع تقطبا فالاشتراقيون حسب جواز وجود المنة والذاتي
 مختلفا بالشدة في انحاء الوجودات فعليه ان يجوز باصداق المنة على
 الفرد الشديد باصداق كثيرة والمثا أول لا الكثرة المصدق المنة
 والذاتي على موضوع واحد باصداق كثيرة فعليه ان لا يجوز باوجود المنة
 مختلفا بالشدة والضعف في الهويات الموجودة فالنزع نزاع مقوي
 على أي وجه اخذوا القرعان مثلا زمان هذا وقد ظهر لك ان تدبر ان
 الحق ما ذهب اليه الاشتراقيون فاخفظ **و** والوجود انما يقبل التشكيك
 انه الوجود لا يكون شديدا من وجود اخر لا لك قد علمت ان ليس الوجود

امرا يحصل من قيامه الموجود ببل الوجود بنية الشيء ولا تقبل التلبس والوحدة
الابتكارية ذات الموضوع ووحدة فلو صح من وجود شيء انزع اشكال وجود اخر فثبت الوجود
ان كان وجود هذا الشيء فليس وجود اخر مثل له وان كان وجود شيء اخر فلا يصح
انزعاعه من هذا الشيء الا ان يتبرع ذلك الشيء الاخر من هذا الشيء في لم يستد الوجود
بل انما استدل المنهية واستدل الوجود بالعرض فتدبر وحسن التدبر واعلم ان
هذا البيان موقوف على ان الشدة انزع اشكال اخر منه وان كان عبارة
عن كمال الشيء فلا يتم هذا النجوم من البيان وليبيان موضوع اخر ولعلم البصائر
الاستدلال بمعنى حركة الموجود في الموجود على قياس الحركة الواقعة في
الكيف باطل ايضا كما قالوا لان الحركة تستدعي ان يكون لها موضوع في
من ابتداء الحركة الى انتهائه وتوارد عليه افراد مافيه الحركة بحيث يكون
في كل ان من زمان الحركة فرد مافيه الحركة لم يكن ذلك الفرد في ان
ولا بعده ولا يمكن هذا في الوجود فان الوجود في الا ان الثاني اما هو الوجود
في الا ان الاول ان كان ذات الموجود واحدا اما ان يكون الذات
الموجودة بالوجود السابق غير الموجودة بالوجود اللاحق وهذا لما علمت ان
الوجود ليس وراا الموجود بنية امرا اخر رايد على الذات بتعدد من
دون تعدد المضاف اليه واستدل المحقق الدواني به بان المنحركات حال
الحركة لا تصف بفرد من افراد مافيه الحركة وانما له النوسط من تلك
الافراد ولا افراد بسبب الا بالقوة فلو كان في الوجود حركة لزم ان يكون
الذات المنحركة موصوفة بفرد من الوجود حال الحركة فلا يكون المنحركات

انتهاء الحركة ولا بد للحركة من كمال الموضوع وبهذا البطل وقوع الحركة في الجوهر
 في ان المتحرك بل مصف بافراد المقول كلام طويل قد وقع الاطباء في حاشية
 الجديدة على شرح التجر يد ووقع مشاجرة طويلة بينه وبين معاصره من مشايخ
 الاطلاع عليه فلبطالع الجديد بين لها واحتج انه لا بد للحركة في المقول من الصف
 المتحرك بالغير والزمان في الوجود في زمان الحركة على سبيل الاطباء عليه
 بحيث يكون كل جزء من اجزاء الزمان جزء من هذا الفرد وفي كل ان من اقسام
 زمان الحركة على جزء من هذا الفرد وفي الافراد الالمنية فلا يلزم انتهاء الموضوع
 لان في تمام الزمان مصف بغير زمني من الوجود وفي العاض ذلك الزمان
 بافراد زمنية صغيرة من الاول حاصل في ضمه وفي كل ان بافراد منه من
 الوجود غاية ما في الباب ان هذه الافراد انزعجت ولا يصرفه فان موجودية نسبي لا يفيق
 حصول الوجود على وجه الانضمام بل يلفي ضمه الانزعاج قد برز واعلم ان الهمزة المنية محظوظة
 بتوارد الافراد الشخصية وتعاينها ضرورة ولا خلاف ان الضم في وجودها في الغير
 الفارة في مجموع الزمان بحيث يكون منطقيا لعضه على بعض الزمان لكن
 بل يجوز ان يوجد حقيقته في ضمن فرد زمني تدريجي الوجود بحيث يكون الهونية احصاه
 في مجموع الزمان منطقيا عليه والهونية احصاه في كل بعض من الزمان منطقيا
 على بعض منه والهونية احصاه منه في كل ان موجودا فيه والحقيقة منقطة في مجموع
 الزمان وفي العاضه وفي اناته هذه الهويات ويكون هذه الحقيقة منحصرة في هذه
 الهويات الحاصلة ولا يوجد في غيرهما ويكون تلك الحقيقة لا يفيق الفرار ولا عدمه
 بل يكون في بد الفاعل المختار ويمكن ان يحصل في الان هونية فارة وفي الزمان هونية

غير قارة ولطال ان وجود الحفيفة على هذا الوجه مما ليس ضروريا ولا مبررا عليه وانقال
بذه الحفيفة في هذه الهويات مع بقاها ونجد كل هوية منها في كل ان اوزيان ان
ثبتت بحركة الحفيفة في اشخاصها وبقاها لوجود الانقال التدرجي مع احقا
وجودها الالهى وان ثبت لم سيجزى لعدم بقاها الموضوع بالهوية لكن الكلام
في ان التجدد بهذا الوجه ممكن بل دافع ام لا فان قلت هذا سفسط فاننا علم
انا هو الذي قد كنا في الزمان السابق كيف ولو كنا مختلفين لانقلب علوسا
وصفا منا والشرام هذا سفسط قلت المثار ليه باننا هو الحفيفة المحفوظة في ضمن
بذه الهويات لانه الهويات والحفيفة هي العامة والقادرة ولا شك في
بقاها فلذا احكم باننا الذي كنا تعلم وتقدر من قبل نحن الذي الان وكما ان ذواتنا
تتدرج في الهويات كذلك صفاتنا تتدرج في هوياتها ولا سفسط فيه واما حكمنا
بان هذه الهوية تملك فمن اللبس من الخلق الجديد كيف وانا احكم بان ابدانا التي
الان هي الابدان التي من قبل مع تبدل كثير من اجزاء ابداننا فلما لا غير بحكم عقولنا
بهذا الكذا لا غير بحكم عقولنا بذلك وهذا هو القول بنجد الامثال الذي عليه تقوم
الكرام الدين لهم عند ربهم منزلة عظمى ومرتب رفيع قد بانوا عند الله سبحانه فاذا فهم
العلوم الحقة التي بها توارث عقولهم وسقاهاهم من زلال رحمة ما ردت قلوبهم
هم خلفاء الرحمن على ارض الحفيفة وافاضوا الفيوضات على الخليفة رضوان
الله تعالى عليهم كافة اجمعين ولوناني جوارهم امين قال قد كسر سره واقول اذا
كانت الوجودات متخالفة المتخالفين ان يقال لعل مقصود المحجوب حفيضة وجوده الواجب
جل مجده مخالف حفيضة وجود الممكن فان وجود الواجب تعالى قائم بذاته هو ذات

الواجب تعالى وبوجوده من دون عرض حصه من الوجود له وجوب الكمالات
 حصص الوجود المطلق بها موجود بها وليس فيها فردا من الوجود سوى الحصص
 الخ لم يلزم في الممكن التزاما مثلثا غير الحصة والوجود المطلق وكذا لم يلزم كون
 الحصة زائدة عليه بعد ما وانما هناك فرد من الوجود هو عين تعالى وبهذا افرق
 بين الجواب عن جواب ذلك الفاصل فالحال في ذلك ما سلت قال قدس سره والصواب ان يقال
 ان نفس الواجب الذاتي بالاستغناء اه فيه اشارة الى ان جواب المصبره وغير صحيح فانه
 بان الواجب عين الذات لكن الذي هو عين الذات مصداق ذلك المفهوم وانما مفهوم
 فهو معنى اضافي قطعا وهذا المعنى ليس بين ذات الواجب تعالى ووجوده فلا يبرهن
 زياده وجوده وح لا يرفع الجواب هذا والتحقيق ان الواجب جهة القضية بلا حطة البتة
 وليس في الواجب تعالى امر موجود يكون هو الواجب وانما يحكي عن نفس
 في الواجب تعالى امر موجود يكون هو الواجب وانما يحكي عن نفس الذات
 التي هي وجود تحت موجود منفصل فلما اضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى
 جعل الوجود محمولا كذلك اضطر الى جعل الواجب جهة للعقد فان اريد بالوجوب
 جهة القضية فهو لا يعنى الا معايرة مفهوم الوجود المجعول محمولا في القضية ولا
 يلزم منه زيادة الوجود في المصداق وان اريد بالوجوب الذي في المصداق
 فهو نفس الذات وليس اضافية وان اريد معناه المصدرى المنفصل استقلال فهو
 تلك الجهة ملحوظة بلحاظ منفصل لا يستدعي زيادة الوجود في المصداق فافهم قال
 قدس سره وان نفسا متصفا بالذات للوجود اه ولا بعد ان يراد بالقضاء الذات
 سلب اقتضاء الغير اعم من ان يكون بالقضاء الذات او لا لا لا يقال الوجود

انقضاء الذات الوجود الذي ياب الوجودية آه انت لا يدب عليك ان
انقضاء الذات الوجود الذي ياب الوجودية غير صحيح والانقضاء الذات الوجود
عليه ياب موجودية والحق ان الواجب ما كان وجوده ضروريا بالانقضاء الغير
فالوجود الخاص الذي ياب الوجودية نفسه وثبت الوجود المطلق ضروري
اما بانقضاء الذات علي ما هو المشهور او لا بالانقضاء علي ما هو التحقيق فان
الامر الخارج اذا كان مصداق نفس الذات لا يحتاج الى انقضاء ومقتضى انقضاء
الوجود المطلق من الامور اللازمة علي المشهور في رسم به ولا ضير فيه وليس
المقصود ان مناط الواجبه هذا الانقضاء فافهم لانا نقول الواجب بالانقضاء
اه قد علمت ان ليس مناط الواجبه انقضاء الوجود المطلق بل ما يكون موجودية
بفهم من غير انقضاء اصلا والوجود المطلق ليس مناط الوجودية اصلا **قوله**
والا يلزم ان يكون الزمان وعجوه هذا عجيب جدا فان الزمان لا يقتضي شيئا
من الوجود الخاص ولا الوجود المطلق نعم يمنع عليه عدم الخاص علي راي الفلاس
والا يلزم منه وجوب الوجود الخاص فان نقص عدم الخاص سلب عدم الخاص
وهذا قد يكون بالوجود الخاص وقد يكون بعدم المطلق وقد بوجه بان المراد
بعد حصول الوجود الوجود ضروري ونصفه ذاته عدم طرانا عدم عليه وهذا الوجه
سعي ان يقال فيه ومن يصلح العطارا انفسه الذي فان الكلام في انقضاء الذات
الموجود لا في انقضاء البقاء مع ان الوجود والبقاء بعد عرض الوجود ايضا غير ضروري
ولا مقتضى الذات **قوله** العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية اه هذا
الاجواب غير متوجه فانه قد سلم فيما سبق العموم والخصوص واجاب بان كل خصوص

بالتعاكس

الوجود الخاص ثم ان حاصل السؤال الاول ان يمكن ان يكون له وجوده واولي الثاني
مقدم على ما يمكن ان يعرض له الخصوص واولي الثالث ان يكون له وجوده واولي
انه لا يمكن ان يقدم الوجود الخاص لكونه ذات الواجب تعالى فاجواب ان الخصوص
والعموم من عوارض الصور العقلية غير متوجه لانهما ان كانا من عوارض الصور
العقلية فالمفهوم الذي من شأنه عرض العموم لصورته العقلية متقدم على ما
شأنه ان تعرض لصورته العقلية الخصوص والحق ان الجواب بالتعاكس غير صحيح
وانما الجواب ما اشار اليه بقوله مع ان العام ليس مقدما بل العام الذي ان
بل التحقيق ان الواجب تعالى هو الوجود المتكافؤ له حاصل هذا الجواب هو
المصدر وقد عرفت ما فيه مع دفعه فذكر ذلك ان نقول وجودات
الممكن اه حاصله ان وجودات الممكن ان كانت افراد غير المحض فهو بطر
وان كان محضا فافضا للوجود المطلق غير صحيح فلا يرد ما في الشرح بقوله فان
قلت والنظر ان هذا الجواب غير متجه فان السؤال كان السؤال كان على تقدير ان
يكون وجودات الممكن افراد غير المحض كما يصح عنه كلام الشرح المحقق قدس
سره فانكار الافراد لا يكون جوابا ثم ما الزام من الاستحالة على تقدير كون الوجود
افرادا من موجودات غير طاهر الاستحالة فان المقابل بالافراد نقول بوجودها
غيره مصدر اقا للوجودية ووجودا حقيقيا فتأمل قوله فانه اذا كان المراد منه
امضاء الذات كونه موجودا على هذا لا بد من التعريف في لفظ الامضاء بمعنى
سلب امضاء الغير لان الشيء لا يعضي موجودا بنفسها مع ان هذا الفرد من
الوجود مصدر اقا للوجودية فلا يحتاج بعد لقرره اي المفضي وقرره بنفسه لكونه

واجبا بالذات

واجبا بالذات او يقال المراد بكونه موجودا عرض الوجود المصدرى المتأخر
عن التفرد والموجودية بمعنى كونه مبداءا لا مآرا وهذا المفهوم لا استحالة في
انقضاء الذات اياه كما قدرت اليه الاشارة ثم لك ان نحل كلام الشرح
المحقق قدس سره عليه في نفسه الوجوب وان كان بعض عبارات حاشيته
التجريد يالبي عنه بحسب الظن وعلى هذا فحاصل السؤال المصدر بقوله فان قلت
ان الوجودات العارضة للممكنات مصداقات للموجودية فقد انقضت
الموجودية وحاصل الجواب المصدر بقوله قلت المراد بالانقضاء ما يكون
ثامنا بحيث يكون تفرده لا محضى اخر فانه اذا كان تفرر الوجودات من
المفوضى المتأخر فالموجودية انهم بانقضاءه لان اتفاقه في المصدر اق
يوجب الاتفاق في الصادق قال الشرح التجريد يوضح انقضاء الوجود
بعرض الوجود المطلق استغنى لم الموجودية بوجوده فان قيل ان الوجود
اخاص ذاته تعالى ووجوده هو المطلق فذاته التي هي الوجود اخاص موجود
مطلق قبل فعله هذا صار الوجود الذي به الموجودية رايد او بصير الواجب لعالم
ذاتية ووجود غايته ما في الباب ان المنهية فرد الوجود وذا ما لم يقضى العجب
قال موجودية ذات البارى عز وجل بالوجود اخاص الذي هو نفس ذاته و
اما الوجود المطلق مضمون متشع بعد صيرورته في عالم الواقع كما ان زيد ان
نفس ذاته لا يعرض مبدءا او يتم العقل تبرع عنه الا ان فيه المصدرية
ولا يكون زيد الا ان باب التبين ان فيه هو نفس ذاته وان فيه
متشع عن ذاته كذا يعنى الذات موجودة بنفسها والمفهوم المصدرى

نبرعه العقل والفضيلة وانه تعالى فافهم **قوله** لان الصحيح من حيث هو صحيح لازم اه
يعني ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم فيكون احض من اللازم لطبيعته وباعتبار صفته
على الافراد اعلم لان كل ما هو فرد ولازم فرد للصحيح حتى ان مفهوم الصحيح بما انه فرد
لازم فرد للصحيح الفيد والاستحالة لتعابير الجته **قوله** ثم لاحظ ان هذه المقدمة
ماخوذة في الوجه الاول اه دفع لما عيسى ان يتوهم ان هذه المقدمة ماخوذة في
الدليلين الاولين كما انها ماخوذة في هذا الدليل فلم صار هذا الدليل الزاميا
دون الاولين ونفرض الجواب ان هذه المقدمة وان اخذت الا انه لم يؤخذ
بما انه مسلم الفلاسفة وانما اخذت بما انها صادقة في نفس الامر والمقدمة
الواحدة ان اخذت في الدليل من جهة التسليم كان الدليل الزاميا وان
اخذت من جهة الصدق كان برهنا فافهم المقصد الرابع في الوجود الذي
والثاني اثبات ان لا بد في الاشياء الغائبة عنها اه اعلم ان للفلاسفة
بينها دعوى ان الادبي ان الاشياء الغائبة عن ادبي ما سوى النفس و صفاتها
الا انهما منه حاصلة عند الادراك المتكلمون يوردون على كل الدعوى والدلائل
المذكورة ان غنت فاما تدل على الدعوى الادبي دون الثانية وليس النزاع
في مفهوم العلم المصدر والاكشاف فانه ليس في شيء بل النزاع انما هو
في مبدء الاكشاف ومصادق العالمية فقد اختلفوا فيه اختلفا فاعطيا
فدريش انهما الما تريد به قدس اسرارهم ولم يعلم فيه منازع من المتكلمين
ان العلم حاله قائمه بالمحرك ذات اضافته فكيف بهذه الحالة المعلوم
الذي يتعلق به هذه الحالة وبغير ادعائها بالحالة الاجلانية فالواحدة الحالة لو قامت بالحداد

المقصد الرابع

كانت عالمة ويطهر ميل الامام رة في شرح الاشارات الى انه اضافة بين العالم
والمعلوم ورجع عنه الطبع السليم والذين المستقيم كيف الاضافة معنى انزاعي
واذا انراجع الى الوجود ان لا يجد ان نخرج من نفوسنا اضافة الام مفهوم الا
عند مدحوة ثم ان هذه الاضافة لا بد لها من مصداق موجود الكلام فيه و
الفلاسفة الى ان العلم الصورة الحاصلة من العلوم قال الامام الرزاري رة
في شرح الاشارات القول يكون الصورة علما باطل سواء كان القول بالوجود
الذي يقيقا او باطلا لان الادراك لو كان يحصل المعلوم عند العالم لكان
الحجم انما يسم به السواد علما به فان قبل الادراك حصول الصورة للمدرك او قبل
الادراك او المجرد قال بما كاره الادراك حصول الصورة صار احاصل الادراك
احاصل الصورة عند من حصل له الصورة او عند من هو قابل للصورة وذا غير
محصل وغير مفقيد واما الثالث عن الجواب فنقول الادراك ان النفس المعلوم
احاصل او موقوف على شرط رايد على الاول يلزم كون الجسم عالما بالسواد
بالضرورة لان العالم من قام به العلم وعلى الثاني لم يكن حصول النفس المعلوم
علما بل اجتناب في كونه علما الى امر رايد اجاب عنه النصير الطولي الادراك
وجود المعلوم للعالم وجود اطلبيا لا كوجود السواد للجسم فلم يلزم محذور
لا يذنب عليك ان الادراك عندهم عبارة عن حصول المعلوم مطلقا
ولا بشرط فيه الوجود الظلي الا ترى انهم قالوا النفس عالمة بنفسها محصور
نفسها لا يحصل صورة وكذا اصفاتها فانها في الموجود بالوجود الاصل في الحاضر
الفهم علم وسموه علما حضور ما ورموا ان هذا النسخ من العلم اقوى بالاشتراط

بالوجود الظاهري غير معقول فيلزم كون عالمنا بالسواد بل الحق في الجواب ان يقال
 ليس الكلام في المفهوم المصدرى انما الكلام في مصداقه ومطابق حمله فالوجود
 التي ثبت له مفهوم العالمية والاكثاف لا بد فيه من مبداء الاكثاف
 ومطابق حمله فالفلاسفة يدعون ان مطابق المحل هو الصورة الحاصلة من
 الشيء عند الإدراك وقابل الادراك وهذا مطابق زايد فيها سوى علم الباري
 تعالى عنده متفقهم لان العلم بآك موجود دائما فكيف ان يقال مصداقه نفس
 وانه بخلاف غيره من الموجود فان العلم قد ثبت وقد لا ثبت فحيث ان يكون
 المصداق امر از ايد لكن لما اثنوا الوجود الذهني عند الادراك حكموا بان
 المطابق للعالمية حصول الصورة القائمة بالموجودات التي يصلح لان يتكيف
 الاشياء عنده علم ومطابق العالمية فلم يلزم عالمية جسم بالسواد ولم يكن
 قولهم العلم الصورة الحاصلة عند الإدراك او القابل الادراك بمنزلة القول
 بان العلم الصورة الحاصلة من حصول الصورة عنده اذ من هو قابل حصول
 الصورة وقوله الادراك اما حصول الصورة اه ان اراد بالادراك معناه
 المصدرى فمخارانه ليس حصول الصورة ولم يكن الكلام فيه بل في مطابق
 حمله وان اراد بها المطابق ومبداء الاكثاف فمخارانه نفس المعلوم لكن
 لا مطلقا بل اذ كان قابلا من يصلح الاكثاف عنده ولا مخذوف فيه قابل
 ثم القول بكون الصورة علما مشكلا فانه يرد عليه شكالات غيره الاندفاع
 وقد ذكره المحققين اذ الامر كما استطلع عليه ان الله تعالى ثم من المشايخ
 من زعم ان حصول صورة المعلوم للعالم غير كاف الادراك بل لا بد من اتحاد

العقل بها قال الشيخ في الاشارات وكان لهم رجل يعرف بغرور يوس
عمل في اتحاد العقل والمعقول كذا ينبغي عليه المشاؤون وهو خشف كله وهم
يعلمون من انفسهم انهم لا يقوونه ولا فرغور يوس نفس وقد ناقضه رجل
من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الخشف
الارداو وقال في كتاب المبدء او المعاد في تفسير كلامهم على ما نقله شاح
النسوجيات بما حاصله ان العقل بالقوة اذا حصل له صورة محردة عن
امادة والعوارض صيرته عقلا بالفعل لا بد ان يكون منفصلا عنه انفصال
امادة عن الصورة ولا تسلسل الصور بنا اجمال والتفصيل ان العقل
بالفعل اما بعينه العقل بالقوة واما الصورة وان المجموع لا جابر ان العقل
بالقوة بعينه العقل بالفعل لانه ان لم تعقل امر لم يخرج الى الفعل وان عقل
فلا بد ان يكون هذه الصورة معقولة او لا ثم يكون له الادراك فاما ان
يحتاج في تعقلها الى صورة اخرى تسلسل واما ان يكون بنفسه تعقله الاشياء
على الاطلاق فليزم ان يكون امادة العلنية والعوارض عالمه بها واما ان
يكون تعقله لا على الاطلاق بل باعتبار كونها لعقل من شأنه التعقل في
خرج الحاصل الى موجودة لا من شأنه ان يكون موجودة له واما ان يكون باعتبار
آخر فلم يكن الصورة بنفسها ادراكا وقد وضع انه بنفسه ادراك بنفس
فان لم يكن العقل بالقوة هو نفس عقلا بالفعل ولا جابر ان العقل بالفعل
هو الصورة او يلزم ان لا يخرج العقل بالقوة الى الفعل بل يكون العقل
بالفعل هو الصورة ويكون العقل بالقوة قابلا وموضوعا ولا جابر ان يكون

العقل بالفعل المجموع اذ علي هذا لا يجوز ان يعقل غير ذاته لان هذا الغير ما
 خارج عنه محتاج الي صورة اخرى بها يكون بالفعل وقد وضع انه بالادلي
 صار بالفعل بل لا كلام لنا الا في الصورة التي بصير بعد عقلا بالفعل فنسجري الي
 هذه الصورة وان كان جزاء فتلك خبر المعقول اما الذي كالمادة او الذي
 كالصورة او كل منهما وعلي التقادير فاما ان يعقله الجزء الذي كالمادة او
 الذي كالصورة والكل باطل لانه ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة يعلو
 نفسه عاقل او معقول او عقلا فلا منفعة للصورة وان كان يعقل الجزء الذي
 كالصورة فالجزء الذي هو الصورة هو الخارجة الي الفعل فهو اذن بالقوة
 ودون الذي كالمادة هو خلاف الوضع نفس الاقسام الاخر فقد بطل الاقسام الثلاثة
 فاذن ليست نسبة الصورة العقلية نسبة الصورة الطبيعية الي الهيولي بل اذا
 الصورة في العقل بالقوة اتخذت اناهما شيئا واحدا فليس هناك قابل مقبول
 في العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة وهذه الصورة اذا صيرت الغير
 عقلا بالفعل فنفسها ادلي بان يكون عقلا بالفعل كما ان احرارة النار
 لو قامت بذاتها كانت ادلي بان يحرق ولو قام البياض فبكان ادلي
 بان يكون مغرقا للبصر هذا كلامهم لمحض فان كانوا رموا به الي حقائق اخرى
 فلا كلام لنا معهم والا فلا تخفى ما فيه وقد ظهر لك مما قدمنا اجواب هذا البيا
 ومن المتشاكين من زعم ان النفس يتجمل مع العقل الفعال والفعل الفعال
 عقل بالفعل فالوا ان النفس يتجمل مع المعقول والمستفاد والعقل يتجمل مع النفس
 فنصير المعقول المستفاد فهو لا مع قولهم بالاخذ به في النفس لما قلناه ومن

المعقول المستفاد قدرا اتحادا اخر والشئ في الاشارات بالغ التشنيع
على كلا الطرفين فقال في رد الاول ان قواما من المتصدرين يقع عندهم ان
اجزأ العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو في بلفرض الجوهر العاقل
عقل او كان هو على قولهم المعقول من الالف قبل مخرج موجود كما كان
عند ما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان كما كان فساد عقل ولم يعقلها
وان كان بطل منه ذلك بطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان
على انه حال له والذات باقته فصار كبر الاستحالات ليس على ما يقولون
وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شي اخر وليس انه صار شيئا
اخر على انك اذا علمت هذا علمت انه لغضي هو في شئ كره ومجد ومز
لا بسيط ثم اكد وقال وايضا اذا عقل ثم عقل ب ان يكون كما كان ح عقل
حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او بغير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم وعرضه
من الكلام الاول الزام استحالة العرض من هذا الكلام كبر يزوم الاستحالة
عند عقل كل معقول ثم قال في رد القول الاخير وهو لا يقولون ان النفس
اذا عقلت شيئا فاما لعقل ذلك الشيء بانصاها بالعقل الفعال وبما هي
وقالوا انصاها بالعقل الفعال فهو ان يصير نفس العقل الفعال لانها بصر
العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفس مضيل بانفس فيكون العقل
المستفاد وهو لا يبين ان يجعلوا العقل الفعال متجرا بفقد مضيل منه شي
دون شي او ان يجعلوا انصاها لا واحدا به جعل النفس كاملة واصلة الى كل
معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد

ما يتصور به قايمة انتهى اراد بالعقل المستفاد المعقول المحاصل بالنفس
 حين الادراك وتقول على ان الاحالة اده معناه ان الاستحالة المذكورة في
 اتحاد العقل والمعقول في قولهم ان النفس يتجيد مع المعقول المستفاد لا
 وهذه الاستحالة زايدة عليه ثم بعد هذا الطل الشيخ الاتحاد مطلقا بدليل ذكره
 المصنوع في المرصد الرابع ثم هنا قول اخر وهو القول بالشيخ والمثال
 من يحصل حين الادراك شيخ المعلوم ومثاله وفي القول ليس مغاير القول
 مثا نحنا الكرام اذ ليس المراد بالشيخ الاصفه قايمة بالعالم مغايرة للمعلوم
 لها علاقة معه بها يختلف هو وبه هو الحالة الا بخلانية التي تقول بها مثا نحنا
 الكرام عليهم الرحمة فقد لمحض مما ذكر ان المذهب في العلم اربعة القول بالحالة
 الا بخلانية والقول بالاضافته والقول بحصول صورة المعلوم للعالم ولعل القول
 الاول قريب الى التحقيق لبا عدليه انظر الفكري يري مع اختلافات
 وقد وجدت مكتوبا بخط الواقف على الاسرار الفراكبة المعبر في الاطفا
 الرحمانية ذرا الى الطولي في العلم العقلية والعقلية الى علماء وسيا قدس
 علي المحاكمات بنده العبارة ولعل التعويل على نفى اتحاد العلم والعلوم
 كما دفع عن المتكلمين وبنعم الامام الرازي رة من المعنانية الالائية ذلك
 فضل اليه لو يتبين من ان ادو هو الحكم ومن ادو بها فقد ادو خير انظر افانز
 من الجنابك قدس والحضرة المقدس ان لفضا لمحصل ذلك المعول عليه
 والعبارة عن التشوئيات التي بها يعقب المحقق وشايع الشرح ذلك
 الامام الهام انتهى والذي يحبط بالبال في ابنة الحق بالنظر الفكري هو ان

يقال النفس القائمة بالاشياء بعلم يعلم زائد والاكانت عالمه واما الكل شيء
فهذا الامر الزائد ان النفس المعلوم ولا بد ان يكون حاصل النفس حصوله لها اما
بالاتحاد وقد علمت بطلانه او بالحلول كما عليه الفلاسفة الى الان وهو باطل
كما سحى من اتمام دليل المتكلمين على البطلان الوجود الذهني فانه طره
ولان الحلول لا بد له من حاجة زائدية اما في نفس وجوداتها او في لازم
من لوازم وجوداتها وقد نبوا عليه احكاما كثيرة منها تعميم الهوي في اللام
كلها ومنها البطلان عالم المثال الذي عليه اهل الله رضوان الله تعالى عليهم
والمعبرون من الفلاسفة وليس المعلوم محتاجا الى الذين لافي وجود
مهمته ولا في لازم من لوازمه فممنوع الحلول ولو شئتوا باختلاف الوجود
ففي الوجود اطلاق محتاج المعلوم الى المحل دون الوجود الاصل فتقول فلنخر
معلمه في الوجود الاصل الى ان يكون صفات والحاجة باعنا صنف
دون صنف وهذا البيان الزايد ولان المعلومات مختلفة النواحي و
سائل ربما لا يكون شكرة في ذاتي بوجه من الوجود فلو كان العلم نفس
المعلومات لم يكن حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة بل لا يكون بين بعض العلوم
شركة في ذاتي اصلا مع ان العلم حقيقة واحدة كسائر الحقائق كما كانت هذه
الوجدان الصحيح الذي لا يشوبه وهم بوجه من الوجود وكيف ولو جازكون
العلم حقائق مختلفة لا ترفع الايمان عن البديهيات فانما لا نجد لفرقة
بين العلم والسواد والبياض وغيرهما لعلم صيرورة انها حقيقة واحدة
ولو قبل نفي الحقائق غير جدا فيما ذا العلم ان هذا حقيقة واحدة او حقائق متعددة

يقول بفتح الحاء ياق ولو كان عبداً لنا لعلم قطعا ان الانسان حقيقه واحده
 والحيوان حقيقه واحده فلذا العلم وانك كذا عسى ان يكون مكابره ^{سقطه}
 لا يلتفت اليه اصلاح مع ان الفلاسفه ايضا متفرون يكون العلم حقيقه واحده
 حيث قالوا العلم جنس تحت نوعان ولان العلم لو كان نفس العلوم اتقائم
 بالنفس لكان كلما حصل في النفس اكتشف حقيقه فيلزم ان يكون الصفات
 القايمه بالنفس كما لقدرته والاراده والشجاعه معلومه بالكتا بها لكل احد
 وهو باطل قطعا قال قال قائل بالان الصفات حاصله للنفس بانها صفا
 اجمالا فهي معلومه بانها صفا وان لم يعلم مياتها الكليه قلت ان نفى حلول
 فرد من المعلوم وحلول المتيه في ضمه لا يثبت فكنه المتيه فيلزم ان يكون
 ميات الصفات الغنيه القايمه بالنفس مدركه وان لم ينف حلول الفرد
 بل تحت حلول الحقيقه الكليه بنفسها لا في ضمن فرد من الافراد يلزم ان
 لا ينفى حلول الصورة بزعمكم في انك فمتيه المعلوم لان الصورة شخص
 فزعمي فهو فرد من افراد المعلوم وان زعموا ان الحصول الظلي ينفى في انك
 المتيه واما الحصول الاصلى فلا ينفى به الا الاشخاص ودون الميات
 فلهذا الفرق يحكم بحت كذب به الوجدان الصحيح ولا جبران يكون العلم نفس الصور
 القايمه بالنفس بها من دون حلول في نفس ضروره ان العلم صفة من صفات
 النفس وزعم البصر الشيراري ان النفس بديع صور المعلومات لا في
 محل قايم به علقه لا في مادة في عالم اخر هو العلم حقيقه لانها حافره عند النفس
 حضور المعلول عند الفاعل وهو اقوى من حضوره للفاعل وهذا السحف جدا لان

الشيء بالحضور عند القابل يكون صفة من صفاته فيمكن ان يكون علما واما الحضور
عند الفاعل فلا يجعل المعلول صفة له فلا يكون علما اصلا ثم ان هذه الصورة اما
تدعيه فيلزم قدم النفس ضرورة انه لا يتصور قدم المعلول بدون قدم العلم
ويلزم ان يكون واجبا معلومته واما حادثة فهي متعلقة بمادة ومدة فلا يكون
مبدعه ولا قائمه لافى مادة ثم ان النفس ان كانت فاعلة لهذه الصورة
يلزم ان لا يكون الفاعلية منحصرة في ذاته تعالى وهو حلف قطعا ومع هذا
سلم عند هذا القابل وان كانت من قبيل المعدات الشرط يلزم ان لا يكون
لها حضور عند النفس لاحضور الشيء عند الفاعل ولا حضوره عند القابل
ثم لو كان علم النفس عبارة عن هذه الصورة فلا صح كسب والتباب اذا
لكسب انما يكون ترتيبا للمعلوم او العلوم والصورة كانت قائمة بنفسها لا
يتصور فيها الترتيب فقد بان لك ان المعلوم لا يكون عين الصورة فهو
اذن صفة مغايرة قائمة بالنفس ولا يجوز ان يكون صفة اخرى غنية لان مبداء
الاكتشاف ما يكون موجودا بلا انزعاج المشرع واعتبار المعبر ولو كان
اتمرا عاليا لا بد له من مثبته الانزعاج وهو العلم خفيف فاذا صفة الضمان
لها تعلق بالمعلوم بها تليف المعلوم وهو كماله الا بخلافه وان شئت
قلت هذا الشيء والمثال ثم منه تعلق بامر واقعي ومنه تعلق بامر غير
واقعي الاول العلم بالمعنى الاخص والثاني الجهل المركب ومن مشايخنا
من زعم انها مختلفان خفيفه فاندفع ما قاله النصير الطوسي لو كان العلم غير
المعلوم لم يكن مرطبا بقا ولا غير مرطبا بقا فلا يميز العلم عن الجهل واما القول

بان المباني لا يكون مبداء الاكثاف مباني اخر غير موقوف به ولم يدل دليل
 عليه اصلا انما هو دعوى من هو سامع ثم ان العلم صف ذات تعلق واصافته
 فلا بد للمعلوم نحو ثبوت وشبهه ثم المعلوم الذي يتعلق به العلم ربما يكون معدوما فلا
 بد من نحو ثبوت غير هذا الثبوت الاصل المسموع بالوجود وهذا الثبوت صعب
 ان يكون مما لا يثبت عليه الا انما ربل هو شبه مما يقول به الفلاسفه من الوجود الذي
 فلا بد منها من عالم اخر يكون للمعلومات فيه شبهة طلبية لو اذ كانت حادثة ام
 كواذ كانت سواء كانت خيالية ام واقعية وليس للكوادب هناك ثبوت بان
 بغير الموضوع ونيزع عنه المحمول والالم بين الكاذب كاذبا بل يجوز ان يكون للحكاية
 ثبوت في الذهن عند الفلاسفه ويكون كاذبه وان لم يكن لمصدرها تحقيق
 في طرف قصده عند الحكاية وصا دفا ان كان له تحقيق في ذلك الطرف وسر بذلك
 هذا المعنى زيادة وضوح الشاء الله تعالى هذا كله في علم النفس واما الباري عز وجل
 فلما كان عالما بالاشياء كلها ازلا وابد فلا بعد ان يكون نفس الذات مبداء
 الاكثاف ويكون بازاء الصفه القائمة فيها في ان يكفى في الاكثاف فيكون
 العلم نفس الذات لكن لا بد هناك الضم من نحو شبهه للمعلوم غير هذا الوجود لان
 العلم حادث فلا بد من نحو ثبوت غير هذا الوجود وسر بذلك هذا المعنى زيادة
 وضوح الشاء الله تعالى هذا الذي بني من حقيقة العلم هو الذي يعطيه النظر الفلاني
 واما نيل الضوابط قطعا في امثال هذه المباحث فلا شبه الاكثاف لا تبال الا
 بنجادات شائعة علي بابا بها شارب العرب في العم سيد العالم صلوات الله وسلامه
 عليه وعلى اله واصحابه ثم ان شائبا الكرام يقولون في علم الباري عز وجل انه

صفة قائمه بذاته تعالى بسيط خذرا عن لزوم الاشتراك اللفظي وسجود الى بده
المباحث ان شاء الله تعالى واذ قد بلغ كلامنا هذا النصاب فالان توجه عنان
الكلام الى ابحاثه والشرح والقول بحصول اشياء جناه في حكم المحسوسه
بان القول الاشياء باشيائها في طرف اثبات الوجود الذهني في المقام
الاول يعني في اثبات نفس الوجود الذهني سواء كان للشيء العيني ام لا و
في طرف نفى الوجود الذهني من المقام الثاني لانه ليس وجوده اذ فيها الامر
العيني بل وجود ذهني لشيء اخر وبذا شئ عجاب فان القابلين بالسمع و
المثال لا يقولون بان قيامها قيام ظلي من دون ان تترتب عليه الآثار
بل قيامه قيام خارجي عند القابل به مثل قيام القدرة والسنخاده وقيامها
فالسبح موجود خارجي والقابل به في طرف النفي في كلا المتعاقبين نعم من قال
بوجود الاوصاف الانتراعية بالنفس يقول ان قيام ذهني ولذا لا يصح
بها الذين بهذا القول في طرف الاثبات في المقام الاول وفي طرف
النفي في المقام الثاني ثم الاول وفي طرف النفي في المقام الثاني ثم ان شئ
بذا القول ان الصفات الانتراعية صفات مصياف بها الاشياء والاتصاف
بالمعدوم المطلق مح فلا بد لها من وجود اذ ليس في الخارج نفى الوجود انت
عرفت ما هو الحق فيه من ان الوجود الذهني كوسلم لهم معوفي الا تصاف وان الوجود
بوجود المثاني بحر جبا عن كونها معدومه مطلقا وانتم المحقق قدس سره
لما راي اوله المنهت والثاني اه لغني ان الشئ قدس سره حرر الخلاف في الوجود
عني فقد جعل الخلاف في المقام الثاني ودون الاول لان دلائل الفرقتين متطبقه

عليه كما سبقت عليه الشاء الله تعالى ثم الظاهر ان ما ذكر في تفسير الوجود من انه يعني
ان شيئاً نحو امن الوجود ضروري بعينه كل احد وله لوازم دائرية ترتيبية ولعلم بالضرورة
ان هذه الالزامات لهذا الوجود وان كانت تلك الالزامات لظنية في نفسها لكن بعد
تتوهمها وترتبها على هذا النحو ضروري ثم لا بد لهذا الترتيب من مبداء وهو مصداق
لهذا الوجود الفردي لهذا الوجود وجود خارجي ومصداقه وجود حقيقي خارجي
وما وراءه وجود ذهني ومصداقه وجود حقيقي خارجي وما وراءه وجود ذهني
ومصداقه وجود حقيقي ذهني وهذا التعريف تعريف للوجود من الحقيقين
لان ترتيب الالزامات حقيقة عليه ويمكن ان يكون تعريف للمصدرين وللا دور
لان الخارج ضروري كذا مقابلة واما عدم لزوم الدور على الاول فذلك لان
الخارج ضروري يعلمه كل احد من حيث انه ترتيب على الوجود المصدري الخارج
ولا يتوقف تعقله على معرفة الوجود الحقيقي بل ان الوجود الحقيقي
عند المحسنة ذات الواجب وهو احد شيئين عند كلف قسم الى الذهني
والخارجي اللهم الا ان يقال انه من حيث انه مصداق للموجودية الخارجية وجود
خارجي ومن حيث انه مصداق للموجودية الذهنية وجود ذهني او يقال انه
بني الكلام على ما هو المشهور من ان وجود كل موجود زائد عليه قائم بفاهم
وعلى كل تقدير لا يرد انه ان اراداه قد يجاب بان المراد بالاحكام الاوصاف
الاتصافية وحاصل التعريف ان ما ترتب عليه الاوصاف الاتصافية لا يصدق
الا ان كان يكون عليه فاعليه كمالها موجود خارجي وما لا يكون كذلك موجود ذهني
وحسينه لا نقض فان الموجودات الذهنية لا تصف بالصفات الاتصافية

ولا يكون فاعلا لشيء فلهيولى داخلته في الموجود وخارجي لانه اذا لم يكن فاعله
لكن لها صفات منضمه وهي الصور والبارى تعالى داخل لغيره لانه وان لم يكن له
صفات منضمه علي راي الفلاسفه لكنه فاعل لصدور عنه الآثار وذا جواب حسن
ان ثبت ان كل موجود خارجي ممكن له صفات منضمه لان الممكن لا يكون فاعلا
الآثار قطعاً فلا بد من الدخول في القسم الآخر وما ينبغي ان يعلم ان معرض
الوجود الذهني آه قد عرفت في المقدمة ان للصورة الذهنية اعتبارين اعتبار
من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهي مرتبة المعلوم واعتبار
حيث انها معرضة للعوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وهي
أمراده بقوله لا المنهية من حيث انها مع العوارض الذهنية وليس المراد المجموع
الركب وادعى المحسره ان المنهية بالاعتبار الاول موجود ذهني والعوارض
مرتبة عليها وبالأعتبار الثاني موجود خارجي فان وجودها بالاعتبار الثاني
وجود راطي فهي صفة من صفات الذهن والتضاف الذهن بها التضاف الفصلي
وذا منى علي نحو ان يكون وجود العرض بالنسبة الى الشخص وجود
راض بالنظر الى المنهية ليس راطيا بل وجود في نفسه وسمي مع ماله وما عليه
ان الله تعالى قال قلت هذا الاعتبار ان ممكن اعتبارهما في الموجود
خارجي فامي بفرق بين الصورة الذهنية والشخص الخارجي قلت لعل الفرق
ان مرتبة من حيث هي الموجودة في ضمن الشخص الخارجي بمرتبة عليها
الآثار الخارجية فهي موجودة في الخارج واما تلك المرتبة الموجودة في ضمن
الشخص الذهني فبمرتبة عليها الآثار الذهنية ثم بعد عرض العوارض الذهنية

وصيرورته شخصاً يترتب عليه الآثار الخارجية من انصاف النفس وصيرورة
 مبدأ الاكثاف واما ما نقل عنه ان الخارج ليس الا طرف الخلط فلا يصح فيه
 التحليل الى الاعتبارين ففيه ما قدم في المقدمة فتذكر - وانصاف النفس بها الصفة
 انضمامي أو يستخرج من هذا الكلام ان الانصاف الانضمامي مطلق يستدعي وجودها
 في الخارج والمشهور ان الانصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجودها في
 فيه وقد مر في كلام المحققين انه لا يوجب كون هذا الانصاف انضمامياً خارجياً
 مع ما عليه وماله اثباته تعالى ثم المشهور في تفسير الانصاف الانضمامي الخارجي
 كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفة فيه وح فالانصاف الذي
 اما كون الموصوف في الذين بحيث ينضم اليه الصفة فيه فلا حضرة يجوز ان يكون الموصوف
 نفس الذين وينضم اليه الصفة فيه وان اراد به ما عدا ذلك فهذا الانصاف داخل
 في الذين فالحكم باقتضائه وجود الموصوف في طرف الانصاف لطرف الذين
 الاستدلال عليه ذلك ان نقول حلول الصورة خارج عن الانصاف كما سمعنا
 ان الله تعالى فلا مصرة في المحصر ذلك ان تفسير الانصاف الانضمامي الخارجي
 بانضمام الصفة الى الموجود الخارجي والذهني بانضمام الصفة الى الموجود الذهني
 لكن على هذا القسم الثاني امر تجوزي عند العقل واثبات بحقه عبرة وقد
 في حاشيته من الحواشي على المحاكمات بخط من ادعى العلم بحسم واعرف في خارج
 فضله العميم الى قدس سره انه ادعى ان انضمام الصفة الى الموجود الخارجي لا يكون
 الا في الخارج او يكون الصفة موجودة خارجية فتأمل قال المصنف الاول انما يتصور
 قال الامام الرازي انه هذا الدليل لا يدل الا على نفس الوجود الذهني ولا يدل على ان

الموجود الذي هو العلم قال المصنف انه ثبت الشيء بغيره فرع ثبوت في نفسه قد مر
الكل في الفرعية فنذكر ان اورد العلامة القوشى هذه المقدمة باطله لان ثبوت
المثبت له ثابت له فقد ثبت الثبوت للمثبت له فلا بد من ثبوت في نفسه
هذا الثبوت له فله ثبوت وكذا الى غير النهاية ولا ينفع الوجود الذي فانما يعلم
قطعا ان من الاحكام ما هي ثابته وجد الا ذلك ام لا اجاب المحقق الدراني
انه بانه يجوز ان يكون هذا العقد برحا لا يحوز ان لا يصح في قضية اصلا ويكون
مناط صدق هذه القضية الوجود في الاذيان العالمية فلم يلزم التسلسل في الخارج
واما في الذين فيجوز ان يوجد تلك الامور اجمالا لا بد من اجواب لا تجلو عن كبريان
لنا ان نعرض قضية خارجية ونقول لا بد من ثبوت موضوعها في الخارج فالثبوت
ثابت في الخارج فله ثبوت وكذا ومن العيان ان صدق هذه القضية با الخارج
لا يتوقف على وجود الموضوع في الذين واما افاد في دفع التسلسل فبانه
انه ان اراد بالوجود الاحكامي الموجود به وجود واحد فهو باطل اذا اتحاد الالاف
باطل مطمع انه مبطل للفرعية فان اتحاد العلل والمعلول ضروري البطلان
وان اراد المحفوظ بالمجا ط واحد فغير واف لان هذه الامور اما موجودة حقيقة
فقد لم التسلسل واما موجودة بعض وجودها فلا وجود لها اصلا وقد لم من
تلك المقدمة وجوداتها حقيقة فافهم ثم انه قد قرر الشبهة بانه اذا صدق قضية
ان الثبوت الذي حكم فيها ثابت فلهذا الثبوت وهذا قد لم التسلسل واجب
بحوز المحقق الدراني في قضية ما قد عرفت وقد اجب عن هذا الاصر بان هذا الثبوت
غير مستقل لا يصلح للحكم عليه وحله موضوعا الا اذا الوضعية مستقلا والاتحادات مستقلة

فلا تسلسل وذا عجب فان المجيب لم يفرق بين الثبوت في نفس الامر واحكامه فالتد
 نيا فيه عدم الاستقلال احكام عليه وشبهه المعترض نهم بالاول فالحق في الجواب
 ان يمنع الفرعية ويقال الذي يلزم للثبوت الموضوع اعلم من ان يكون نفسه او
 بمشاهدة ونهذه الثبوت وان لم يكن موجودة في الخارج عن اولئك انفسها
 لئلا موجودة بمشاهدة ولما وجد ما بنفسه خاصة من فروقات بعض الاحكام
 لا من فروقات طبعه احكام مطروقة فافهم **قوله** تمننه انما تصور ماله وجوده كما كان
 الدليل المذكور بحسب الظن مخصوصا بالاشياء المعدومة فلا نفع هذا الوهم زاد
 المحسوس به انه التمنية وحاصله انما يحكم على الاشياء باحكام لا يتوقف على الوجود
 اخرجي كما في غيره الخارجيات فلا بد من نحو الوجود ولو احضر الوجود في الوجود
 اخرجي لم يصدق تلك الاحكام من دون ملاحظة الوجود اخرجي **قوله**
 واذا كان تصور بعض الاشياء اياه انت لا ينبغي عليك انك لم تثبت من
 الدليل تصور الاشياء المعدومة بحصول الصورة وان لم يزم فاما يلزم من
 وجودها بنحو اخر غير هذا النحو المعلوم وانما ان تصور لما وادراكها بهذا النحو
 وربما سخط من هذا الوجه وجه اخر اياه هذا الوجه ما عوذ من كلام الشيخ في
 الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك بشايد بانه
 بارك فاما ان يكون تلك الحقيقه نفس الحقيقه اخرج عن المدرك اذا
 ادرك فيكون مالا وجوده في الاعيان اخرجته مثل كثير من الاشكال الهندسية
 كثير من المفروضات التي لا يمكن ان افترضت في الهندسية مالا تحقق اصلا او
 يكون مثال حقيقته مرسمه في ذات المدرك غير مابين وادور عليه اولابانه منقو

بعلم البارئ تعالى على راي حدوث العالم فان علمه تعالى ازلي والمعلومات
 في نفس الامر فاما ان يلزم القدم او يجوز تعلق الاضافته بالمعديوم والاخلص
 الا بالزم ثبوت المعلومات حال العدم او القول بصور معلقة كما نقل عن ائمة
 او انقول بجلول الصورة في ذاته تعالى وسبحي انت اذ انت تعالى وما يابا بمصور
 مفاهيم المسجلات تلتفت الي معنواها فلا بد لها من ثبوت لان الالتفات
 قد تعلق بها وهو اضافته ولا يصح تعلق الاضافة بالاشي المحض فيلزم وجود معنوا
 هذه المفاهيم هي اذ لا معنوي لا اجتماع النقصين وامثاله قال بعض ما طري كلام
 المحننه رة ثلثه عواقبه لا يطر لها جواب ليس الامر كما قال بل الجواب على
 سيرة الله تعالى عليه كل مسير ما خلق هو ان هذه المفاهيم لا معنوي لها بل
 هذه المفاهيم مفيدة لكل جزء منها معنوي قد انزع منه ثم ركب العقل وافيد
 احد الجزئين بالآخر حصل مفهوم مفيد ليس له معنوي اصل الا خارجيا ولا ذاتيا
 لكن انما تفرض شيئا وبفرض صدق هذا العنوان عليه وتوجه اليه من حيث انه
 فرد هذا العنوان وليس هو فردا في نفس الامر فلا يلزم تعلق الالتفات
 بما هو فرد ومعنوي له في نفس الامر بل الي ما هو فرد له في فرض العقل ويحقق
 في الذهن ويمكن من العمليات فالعقل قد تصور مفهوم الاجتماع اما خروجه
 مصداقه وهو ممكن وكذا مفهوم النقصين وكل منهما ممكن ففقد الاول بالتالي
 وحصل مفهوم مفيد لا مصداق له في نفس الامر حتى تلتفت اليه نعم بفرض
 له مصداق وتوجه اليه بهذا المفهوم وهذا المصداق الفرضي ليس احبا للنقصين
 فلا يلزم تعلق الالتفات الي الاشئ المحض فتأمل ثم هذا الدليل والدليل

والدليل السابق لا يدل ان الاعلى ان الاشياء نحو اخر من الثبوت غير الوجود الخارجي
لا بد لان على ان هذا الامر الموجود بهذا الوجود هو العلم والفلسفة دليل آخر يذكر
في المطارحات قال فيها ان لم يحصل حال الادراك شي ولم يزل حال العلم
الاجل سواء وان زال فان زال امر هو الادراك فيكون وجود الاشياء الانقضاء
بالشيء وان زال امر اخر غير الادراك وفي فوننا ادراك امور غير متناهية
ففيها صفات غير متناهية بطل كل صفة عند حصول كل ادراك وان حصل فلا بد ان
يكون احاصل مطابقا لمعلومه والا لكان كونه علما بهذا دون ذلك حجابا من
غير مرجع وهذا الحاصل المطابق هو الصورة العلمية وهذا الاستدلال لو تم لدل على
ان العلم هو الصورة احصاء لكنه غير تام لاننا نخشاه انه قد حصل امر لكنه الحالة
الاجلانية لا غير وان اريد بالمطابقة الاتحاد في الحقيقة فليروم المطابقة بهذا
المعنى ممنوع ولا يلزم الرجوع بلامرجع ادخول ان يكون هناك حالات
متعددة يكون لكل منها علاقة خاصة بمعلومها دون معلوم الاخرى تلك العلاقة
يكون علمية دون غيره وان اريد بالمطابقة كون ذلك الامر نصليح مباد
لا شك في معلوم فمسلّم لكن لا يلزم منه ان يكون هذا الامر هو الصورة العلمية فافهم
ثم قد يناقش نبيج قولنا على ادراك امور غير متناهية وقد يستند بانقل عن
النبيج علا والدین الدواله السمي الى ان لا ترفي بعد الموت وهذا الاستدلال ضعيف
لان الترفي بعد الموت ثابت عقلا ونقلا وقد اتفق معظمو اصحاب الشف والشهود
قدس اسرارهم على ان النفس ترفي بعد الموت على حسب ما كنتم الاستعداد
باعمال مرضية شرعية ولا شك فيه وقد يناقش ايضا بان الذي في فوننا هو ادراك

امور غير متناهية على سبيل الانقضية فغايته بالزوم امكان وجود صفات بمعنى
لا انقضى عند حد ولا استحالة فيه انما الاستحالة في وجود امور غير متناهية بالفعل
وما قبل في جوابه المراد ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية على سبيل الله
ولا شك في امكانه بالفعل بل بزم وجود صفات غير متناهية بطل كل منها
عند حدوث علم على البديل فنفى العلم بالامور غير متناهية انما يستدعي حدود
صفات غير متناهية بدلالة المعاضى يلزم الحلف لان الحلف وجود الغير المتناهي
واما الغير المتناهي برفا فهو متناه حقيقه وبظاهر جدا قال المصوره ولو ليس يحتاج
فمن في الذين قال بعض افاضل الاسانده الجبر العلامة النجاشي رحمه الله
تعالى في جوابه شيء على شرح حكم العاين لليلزم من عدم وجود موضوعات هذه
القضايا في الخارج وجوده في الذين لم لا يجوز ان يكون لها بؤت اعتراضا في
هو كاف في صدق هذه القضايا باستطاع ان الله تعالى على ان دلائل الظاهر
كلها محدثه **قوله** وبهذا النقض نظيره فلو لم ان الكلي اذ قال الامام الرازي
ره في شرح الاشارات انهم قالوا ان الحاصل في العقل صور كلية مجردة عن
العوارض ويرد عليهم ان الصورة الحاصلة في النفس المجزئية جري غير قابل للشركه
اصلا لثبوتها مع العوارض فلا يصح بذلك القولان واجاب عنه بان مفهومها عيني
المنهية من حيث هي مشركه وهي في نفسها مجردة وكلية مجازا لغيرها على فهم النظم
والمناخرون لما لم تعفوا على حقيقه الامر فطوا ان في العقل صورة مجردة وقال
المحقق ره لا يجوز فيه لان الوجود في الذين حقيقه هو الشيء من حيث هو مع قطع
النظر عن العوارض الذاتية وهو مجرد وكلية مشركه حقيقه ثم انه اذا كان

العروض للكلية المبنية من حيث هي كما صرح به الامام رحمه الله تعالى يلزم ان لا يكون
 الكلية من المعقولات الثانية لان الشيء من حيث هو موجود في الاعيان
 في اشخاص كثيرة فهو مشترك في الخارج كما انه مشترك في الذات فيكون الكلية من
 لوازم المبنية غايه ما في الالباب من اللوازم التي لا يرسى اليها الا افراد الا ان يقال
 لعله يلزم الامام رد وحيل الحكم بكونها من المعقولات الثانية من ثبوتات
 المتأخرين او نقول المبنية من حيث هي غير موجودة في الخارج فلا اشتراك لها في
 الخارج وفيه او لا ان الكلام في ترتيب الفلاسفة وثانيا ان الكل والالم
 يمكن موجودا في الخارج لكن الصديق على الافراد خارجية مما لا يكفر ان المتكبرين
 بوجود الكلية الطبيعي بقرون صدق المبنية من حيث هي على الافراد خارجية
 فافهم قال النبط الطوسي في رد كلام الامام الهام رد الابنية التي في زبد
 نفعها في بكر فالابنية المتبادلة لهما معا من حيث هي متساوية لهما معا من
 هي التي في كل واحد منهما وهي بينهما معا لان الموجود قباح لا يكون نفعها بل جزءا في
 انما يكون في العقل فقط وهي الابنية الكلية هي من حيث يكون صورة
 واحدة في عقل زيد خريته ومن حيث كونها متعلقة لكل واحد من الناس كلية ومعنى
 تعلقها ان الابنية المدركة بتلك الصورة التي هي بطبيعتها صالحة لان توجد كثيرة ولا
 لا يكون لو كان في اي اداة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه ادا في واحد من
 تلك الاشخاص سبق الي ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فذا معنى اشتراكها
 واما معنى تجريد يكون تلك تلك الطبيعة التي متضاف اليها الاشتراك منزعه عن
 اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعبار اخر مكنوفة باللواحق الدنيوية المنخفضة

فانها باحد الاعتبارين مما تنظره في شي آخر وبدرك شي آخر وبالاختبار الاخر مما ينظر
فيه وبدرك فاذا ان الصورة التي ذكرها الفاضل منها حالها هي الطبيعة الانسانية
التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية فبمعنى المتاحر
في ذلك فلم يعرض له التنبه والعجب انه ناقض بحقيقة ما قاله في مواضع غير معدودة و
هو ان الكلمات لا توجد في الخارج انهي دانست لا بد من عليك انه ان اراد
ان ليس الانسان الواحدة بالشخص التي في زيد فبمعناها في بكر ولا متناولة الا
فمفهوم لكن لا يلزم منه ان لا يكون من حيث هي كلية واحدة بالعموم او ليس في من
شروط الكلية الواحدة الشخصية وان اراد ان الانسان متناولة لهما والاشخاص
ليست واحدة بوحدة ما اصلا فغير مفهوم كيف ولولم يكن الانسان وحدة نوعية
ولا للحيوانية وحدة جنسية في ذاتها بل يكون وجودها في الزمن وصبر زتها
صورة ذهنية تجازع عرض الكثرة النوعية والجنسية لهما فجاز ان يصير النوع الواحد
انواعا والجنس الواحد اجناسا والبصر لم يكن لهما وحدة نوعية او جنسية
لكان لهما كثرة مقابلته لهما اذ الوجود لا يخلو عن الوحدة والكثرة المتقابلتين والقول
بان المنة لا واحدة ولا كثرة معناه ان الوحدة والكثرة ليسا ذاتيين لهما وادراك
نفس الوحدة والكثرة الشخصيتين وبالجملة نبوت الوحدة المنة للمنة من حيث هي
مما لا ينبغي ان يشك فيها عاقل وكيف لا لهما حقيقة بها هو ما هو وبها امتازت
عمادة الكثرة فلا بد لهما من وحدة ولا يلزم من كونها واحدة متناولة الاشخاص ان
يكون متفهم حتى يلزم ان لا يكون في كل منها نفسها بل جزء بل الانسان التي
في زيد هي التي في بكر وهي التي في سائر الاشخاص وهذه الوحدة غير ممتدة الكثرة

الشخص و ما قبل انه يلزم ان يكون شئ واحد في الكثرة وحاملا للاعداد والذاتي لتسجيل
 كون الواحد بالشخص في الكثرة متعددة وحاملا للاعداد وان كان مقصوده على
 ما يلوح من الحجا كالت في ان ليس في الخارج انانية وانما فيه الاشخاص
 والعقل منزع عنها الانانية فهو قول مفي بوجود الطبايع عن الاعيان و
 هو خلاف ما نفرض في رايه ثم هو خلاف ما في راي الفلاسفة والكلام فيها في
 تصور ندمهم في امر الكثرة ونفري ندمهم في التجريد ثم سرده عليه انه ان اراد
 بقوله ومن حيث كونها متعلقة بكونها احد ابي قوله فهذا معنى اشتراكها ان الصورة
 الشخص الذئبية لو وجدت في ابي مادة من المواد لكان ذلك الشخص بعينه
 نفسه ان الصورة الذئبية لكونها حاملة للعوارض الذئبية غير صالحة لكونها نفس
 العين اخرجي كيف وهذا من قبل القول بصورة الشخص شخصا اخر وهو
 هو نية اخرى وال اراد ان الصورة مع قطع النظر عن العوارض الذئبية
 والشخص الذئبي فهي بعينها الممتدة من حيث هي التي قال بها الامام ره نعم
 ما ذكر في معنى التجريد صحيح لا يرد عليه شئ وبالجملة كلامه في محض معروض
 لكليه محتمل جدا اللهم الا ان يريد الشخص الذئبي لو وجد في ابي مادة من
 مواد الاشخاص لكان عينها بناء على ان الشخص الذئبي غير مانع عن
 الشراكة الخارجية فيجوز عند العقل اشتراك الشخص الذئبي بحسب الخارج
 كما نقل عن بعض قديما الفلاسفة وج لا يرد عليه الثاني كونه مكلف
 مع انه بالي عنه قوله في من حيث كونها صورته واحدة في عقل زيد غيره
 ثم الذي يعجب من الامام ره في حكمه ما اشتراك الطبيعة من حيث هي و

مناقضة لما صرح به في مواضع غير عديدة من نفي وجود الكلبي الطبيعي ليس محلا
للتعجب بل كلامه هذا اخرى بان تعجب من لانه مبني على صدق بيان راي الفلاسفة
لا راي نفسي مع ان انتفاء الكلبي الطبيعي عن الاعيان لا ينافي الحمل على
الكثير هذا فقد بان لك من هذا القبل والقال ان الاستزاد مما تعرضت
الطبيعي من حيث هي وهي توجد في الازمان والاعيان فلا يصح عده من
المعقولات الثانية قال المحقق الجوفوري تعرضت الكلية في الاعيان
شي كالات ان هو محبت حوده العيني اما مبهم او معين لا سبيل الى الاول
لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج ضرورة ان الوجود العيني ملزم بحضور
ولا ابي الثاني لان المعين لا يمكن ان يكون كليا لان الكلية تعرف بالاطراف
الكثيرة وقد يفسر بان شدة بالكثرة فعلى النفس الاول المراد بالمطابقة مطابقة
الطل الذي اطلق من العين ان الانسان انما اذا كانت موجودة في العين
لا يكون طارا يريدوا المبكر فلا يكون كليا بمعنى المطابقة بل ان كان فمعنى الاستزاد
ومن المتكاتف ان ليس كل استزاد واجب الكلية بل الشدة بالحمل لكن المعين من حيث
انه معين لا يحمل الاستزاد بالحمل او معنى الحمل الاتحاد وان العيني لا يتجدد
بامور متناهية ولا يذهب عليك من النقص والحمل اما النقص فلانه لو تم ذلك
على ان الكلية لا تنصف به الامر الذي لان الامر الذي مبهم اما معين او مبهم
والمبهم لا وجود له في الذهن لان الوجود مطلقا ملزم العين لا يجعل الشدة
العلم الا ان يجوز وجود المبهم في الذهن ودون العين واما الحمل فلانه ان
ازاد بالمبهم شيء من حيث الابهام فالمستفنى غير حاضر لان المعروف الكلية

الانسان من حيث هو الانسان من حيث الابهام وان ارادوا بالمهم المنته
 من حيث هي فلا نسلم ان المهم بهذا المعنى ليس بموجود ملزم منه الوجود
 للتعين لانما هي وجوده اذ يجوز ان يكون الشيء من حيث هو موجودا و ملزوما
 للتعين وانما يتأني وجوده كونه التعين في مرتبة الذات بان يكون
 وغنيه لا عروضة فاقبل في الراد انه ان ارادوا بقوله فهو محجب وجوده العيني للتعين
 او مهم انه من حيث وجوده العيني مهم او متعين فنقول معين لا نقول لعلته
 من حيث هي وجوده العيني فليكن شيء واحد كلما و خبر ما بل هو كل من حيث
 هو و خبر من حيث الوجود وان اراد انه في حال الوجود معين او مهم فلما
 انه مهم في حال الوجود لا من حيث الوجود وبالجملة فرق بين ان يقال في حال
 الوجود مهم وبين ان يقال من حيث الوجود مهم فالكلية انما يعرض الشيء
 من حيث هو في حال الوجود العيني اذ ثبوت الشيء شيء فرج ثبوت المشت
 له وانت لا تذهب عليك ان الجوفوري بنى كلامه على مقدمتين الاول
 ان الوجود العيني ملزم التعين والثانية ان ملزم التعين لا يكون مهما
 للتأني بين الابهام والتعين وتأمل المتقدمين كما يطل كونه الشيء
 من حيث الوجود العيني مهما كذلك يطل كونه الشيء العيني مهما حين الوجود
 العيني لجران المتقدمين قال منع احد المتقدمين كما فتنا نحن الثانية
 فيما قبل قال الاشكال هو هذا الا ما فضل هذا الاطباء وح لا فرق بين ان
 من حيث الوجود العيني وبين ان يوحذ حين الوجود العيني وهذا ظاهر وبعد
 ما قلنا لعلك لا تبني ارباب في قلبك في ان الكلية بمعنى الاشتراك

يمكن ان يعرض للمنية من حيث هي الموجودة في ضمن الشخص فانقول بكونها من
المعقولات الثانية اذا غلب الاشتراك بالظنية لا بالاشتراك بالمثل
والصدق فقد صار التفسير ان في احوال واحدا كما نفهم من كلام النصير الطوسي
وشراح التلويحات وبعض عبارات الشرح المحقق قدس سره في حاشية على شرح
المطالع الفيضوي الذي مثل ما ذكر في جواب النقص على تعريف الكلبي والجرى
بان الصورة احاصل من الاشخاص في احوال ما يصب فيها الاشتراك في الصور
احاصل في الخيالات الجزئية الاخر من ذلك الشخص ثم ما ينبغي ان يعلم ان الكلية
صفة لا يسي اما للصورة او للمعلوم والذي يظهر من كلام الشرح المحقق قدس
سره في حاشية على شرح التوحيد انها بمعنى الظنية الكثير من عوارض الصورة
الذاتية بما هي صورة ذهنية بخلاف الكلية بمعنى الاشتراك لان الصورة الذاتية
تلك الكثير لانها هي التي يحصل في الدين من شخص واحد والمختصة به ايضا قد جوز فيها
سبق كون الكلية من صفات الصورة بما هي قايمة بالدين بلعله اراد بها ك
بهاية المطابقة والظنية الكثير والا فالحمل على الكثير لا يصب في الصورة بما هي
صورة ولعل التحقيق لا يحتاج عن ان الكلية بهذا المعنى ايضا من حيث
المعلوم اعني نفس الشيء فان الظل الكثير خفيفه هو نفس الشيء احاصل في الدين
اي الباني بعد حذف الشخصيات لانه هو المطابق الكثير بالظنية والعوارض
الذاتية لمادة في هذه المطابقة كيف وبوجاز وجود الشيء من دون العوارض
ومن دون الشخص لكانت المطابقة بالظنية بما لها تدبر **قوله** انظر ان المراد
به هو الاول يعني ان انظر من عباراتهم ان المراد هو الاول فانهم قالوا انما قيد

لثبوتية يخرج محمول السالبة المحمول والا فانظر بالنظر الى الاستدلال ان يكون المراد
 المعنى الرابع لان الاستدلال بالقضا بالايجابية فإزاحة القضية بالحكم
 السلب المقصود ويكون قيد الثبوتية بقيد الإخراج السالبة **قوله** وعلى الاول
 لا حاجة الى تقيد الاحكام بالثبوتية اه فان قلت هذا انما يتم لو كان المعنى الاول المحكوم به في
 الايجاب وهو غير ظاهر بل المحكوم به اعم من ان يكون في الايجاب او في السلب
 في قيد الثبوتية احراز اعراض السالبة قلت هذا القيد خروج السالبة لانه مختص
 للحكم الذي هو معنى المحمول بل يكون مخرجا للمحمول السلب كما في سالبة المحمول
 وح برز عليه ان الربط الايجابي مطرد تقضي وجود الموضوع فلا فائدة في
 اخراج المحمول السلب نعم لا بد من اعتبار اخر لاخراج السالبة لكن الاشكال
 بزيادة هذا القيد باقى فتأمل **قوله** لان احكام والتصديق السلبين اه ان
 كان مقصودة ان احكام والتصديق السلبين يستدعيان لقصور الموضوع
 وغيره عند العقل فليزم وجوده في العقل فقيه انه نعم يستدعيان التصور
 والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول
 المعلوم ولم يثبت بعد وان كان المقصود ان احكام والتصديق السلبين
 يستدعيان التميز فتصدق على موضوعه انه متميز فالعقد فقيه مرجحة فيلزم
 الوجود واذ ليس في الخارج ففي الذين فقيه ان هذا بالحقيقة يستدل بالموحبة
 فبهم احكام والتصديق السلبين معانم الاستدلال بالايجاب اللازم لهما اطول
 المسألة فظهر بقيد الثبوتية فائدة جليلة فانهم **قوله** قد عرفت ان السالبة
 يستدعي وجود الموضوع في الجملة يعني ان السالبة يستدعي وجود الموضوع

ولو باعتبار الجبال لزم لها فلا يرفع ارجاع هذه القضايا الى السوال في دفع الاعتراض
وفيه ان الذي للسالبة تصور الموضوع اي تصور العنوان لا يلزم احكامه على المجموع
المطلق فغاية الزعم من جهة صدق موجبة قابلية بان الموضوع متصور ومن جهة ان
التصور يحصل الصورة وجود العنوان في الذين ولا اشكال فيه انما الاشكال
كان يلزم وجود افراد هذه العنوانات وهو غير لازم فانه لا يجب وجود المسكو
عنه بل انما يجب وجود المتن بل عند كون هذه القضايا اسوالا ترفع الابرار
بل لا ريب **قواع** مع ان هذه القضية مع قطع النظر عنه تعني ان هذه القضية مع قطع
النظر عن الرجوع الى السالبة صادقة بالضرورة قلنا ان لا يغير سالبه
فمنع الاشكال كما كان ربه اولى بما قال المحقق الدوالي به ان القول يكون
امثال هذه القضايا اسوالا تحكم لان كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم سيقف
منها قضية موجبة بالضرورة فالقول بالنكار الموجبة بحكم ظر لانه ان اراد ان
الغفاد موجبة ولو كان فيه بين كل مفهومين ضروري فليس يمكن لا لغيره فان
مقصودنا ان هذه القضايا اسوالا صادقة وان اخذت موجبة فلا
اشكال وان اراد ان الغفاد الموجبة الصادقة ضروري بين كل مفهومين
فهذا باطل كلف ولا يصح الغفاد الموجبة الصادقة بين مفهومين الا ان
والحجج بالضرورة العقلية وتحقق جواب المصاهرة ان مفهوم المعدوم المطلق
واجتماع النقيضين يساير مقامهم المحالات مفاهيم عنوانات من دون
معنويات لها ولا لغيره في نفس الامر على شبه اصل الاذني ولا خارجا وكل
ما يفرضه العقل مصداقا لها فليس مصداقا لها في نفس الامر بل في الفرض المحال

للواقع وهذا الفرض لفرض الانسان فسادا ان تأملت في القياسات الخلقية
 الموردة لاثبات استحالة المستحيلات وجدت نتائجها ان ما هو مخصص اذا لها
 في نفس الاخرى هي افراد لتعايضها وذا الامر لا يخفى على احد من المتعدين
 فضلا عن بلع بلغ الخاصة فلو كان امثال قولنا كل شراب الباري يمنع
 موجبات صادقة لرجع حواصل هذه القضايا الى ان شيئا في الذين ادعى
 ان خارج لصدق عليه في نفس الامر بالفعل ادبالاتا كان انه شراب الباري
 العباد باله تعالى فهو منع وذا كاذب بالضرورة فلا بد من صدق نصفيه
 فحاصل جواب المصاهرة ان امثال هذه القضايا موجبة كاذبة والسوادق
 لسبب الا السوابد المحمول في الحقيقة مفهوم الموجود قد سلب عن هذه
 الموضوعات والجهة جهة الضرورة بمعنى قولنا شراب الباري يمنع شراب
 الباري ليس موجودا بالضرورة وما قيل في اثبات كونها موجبات انه
 لو لم تثبت مفهوم ضروري لعدم هذه الموضوعات لكان مسلوبا عنه مفهوم
 ضروري الوجود مسلوب بالضرورة العقلية والالكانت واجبة فيكون
 ضرورة الوجود ضرورة عدم سلوتين عنهما فيصير ممكنات لان الامكان
 ان خارج عن القسم سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والامكان
 القسم حاصر انفي غايته السخا فانه فيه خلطا وخطا لان الامكان
 ان خارج عن القسم سلب ضرورة النسبة الالجابية وسلب ضرورة النسبة
 السلبية على ان يكون ذا السلب حالا للنسبة ايجابية وحاصله يرجع الى عقدين
 موجبة وسالبة ممكنين عامين كما بين في المنطق والامتناع ضرورة السلب

على ان الضرورة حال النسبة السالبة فحسب لا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري
العدم وصدق سلبه ثبوت ضروري الوجود فان صدق السالبة لا ينبغي
صدق الموجبة فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري بعدم ضروري الوجود
الامكان وانما يلزم الامكان لو انفي ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب
الوجود وهو غير لازم من صدق هذه القضايا بالسالبة هذا هو التحقيق وبما قرر
ناظر اندفاع الشك اخر هو انه لا بد لانفاذ الفضة من عقد الوضع وهذه قضايا موضوعا
نها غير صادقة على شيء لا بالفعل ولا بالامكان وذلك لان ثبوت عقد الوضع في
نفس الامر انما يلزم في الموجبة الصادقة وانما في السالبة فلا بل انما يكون فيها
عقد الوضع في فرض العقل واعتباره فقط لا تقابل فخر يدخل افراد الانسان
في الحجر فلا يصدق قولنا لا شيء من الحجر بالان لاننا لا نقول بتبادل الحكم السلب
الاشخاص الموجودة التي لا ينجب صدق العنوان عليها بل انما نقول ان موضوع
السالبة ربما يكون من المفومات التي لا يصدق على فرد في نفس الامر
يمكن ثبوته شيء واحاصل الحكم في الموجبة والسالبة كليهما ليس الا على ما هو
فرد العنوان لكن الموجبة انما يصدق اذا كان لهذه الافراد خمس الثبوت
و يصدق عليها العنوان في نفس الامر امكانا او فعلا بخلاف السالبة
فانما قد يصدق بالان ينفي الافراد وصدق العنوان عن نفس الامر وقد يصدق
بالان يكون له افراد اني نفس الامر وصدق عليه العنوان لكنه ينفي عددا
المحمول وبما قررنا ظهر لك فساد ما في الافق المبين لما كان الحكم علمية
في الحاصرة هو الطبعه من حيث سيطر على الافراد بالاتحاد بالفعل

والوصف العلوي غير ملحوظ على ان يحمل على ما هو الموضوع بل على انه موضوع معه
 كال عقد الوضع يشبه عقد الحمل من حيث ان في تركيبة التقديري إشارة الى
 تركيب خبري ولذلك نصير في الافتراض عقد حمل وان ردسها واجاب
 النعانة يوهون اعبار المواد في القضاء بحسب عقد الوضع انهم كما انها
 فبحسب عقد الحمل لبلا يقع غلط بالا عقال من ذلك فسادات في البواب
 العكس والقياسات المخلطة وليس يجوز ان يكون موضوع السالبة ثم
 من موضوع الموجبة بحسب الافتراض واللام يحقق التناقض فلذلك كان يلزم
 وجود موضوع السالبة الحاضرة من جهة اجاب لازم قد اسير اليه في تركيب
 عقد الوضع لا من تلقاء عقد الوضع نفسه وكان يصح سلب عقد الحمل عنه لا
 حيث هو ثابت كما سبق في السلف من القول انني وجه القوط ظاهر
 فان عقد الوضع انما لا غير ليل خط به الافراد ونجكم عليه ايجابا او سلبا لكن
 الموجبة ليست غي يحقق هذا الاتصاف بل قد ينفي الاتصاف بانقضاء بالحوط
 به ولهذا الحكموا عن اخرهم بعدم جريان الافتراض في السالبة الا اذا كان
 مركبة ثم سببا كشكال هو ان مفهوم اجتماع النقيضين في نفس الامر اذا حصل
 في العقل معين معين ونسبي فيصدق على هذا المعين اجتماع النقيضين
 في نفس الامر وقد قلتم ان لا مصداق له لانه لا شيء ولا خارجا ومثله بانك
 بان مفهوم الوجود اذا تصور وحصل في العقل مستحسن الشخص الذي
 ويصدق عليه هذا المفهوم فقد وجد له فرد سوى المحقق وقد انكر عليه المحقق
 من قبل والجواب ان مفهوم اجتماع النقيضين انما يصدق على هذا الفرد

صدقاً وانما لصدق النوع على الشخص ونحن انما نمنع من مصداقه ما هو وجبه من وجوه
كيفية هذا المفهوم من المكنات فلا استحالة في وجود فرد له وانما المسجل معنونه
الذي يندرج في المفهوم وجبه من وجود قولنا اجتماع النقصين محال لم يقصد منه ثبوت
الاستحالة لهذا المفهوم ولا لصورته العقلية بل انما قصد ثبوته لما جعل هذا المفهوم
عنواناً له وليس له مصداق اصلاً فافهم وتعلمه بحاجب عن الثاني فان المنع
الفرد الذي يضاف به الوجود اتصالاً بترتب به الآثار ولا يمنع فردية صورته
العلمية فتدبر **قوله** فالاولى ان يقال يكفي في كون الشيء محكوماً عليه اه لا يظهر
لهذا الجواب محصل فان الاشكال كان في تلك القضايا بانها تصدق بحضور
فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا مع انها ممتنعات فكيف
يكفي وجود مفاهيم الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح انصاف
افراد الموضوع بالعامي الانصاف بعنوانه والالزام اجتماع المتناقضين في
امثلة هذا المسجل والذي قد مر انها موجودات انصاف مفهوم الموضوع
منقضية بان يعتقد القضية طبيعية او معللة قدما منه بحيث لا يبرى الحكم الي
الافراد وقد نفى الجواب بان الحكم في المحصورة على العنوان والعنوان
موجود لانه ممكن من المكنات وانما المسجل معنونه الموضوع موجود في
هذه القضايا واما صحة الحكم بالامتناع فباغبار موارد وخفية فانها مسجلة
وكل حكم ثابت الافراد ثابت للطبيعة فالامتناع ثابت لهذه المقاهيم
باغبار امتناع موارد وخفيتها فلا اشكال وفيه نظر ظم فان المشتبه له
بالذات هو الافراد وقد سلم هذا المحجب ايضا فانه قال ان المنع موارد

تخضعها وثبوت شيء بشيئ انما يستلزم ثبوت المنبث له ولا يكفي ثبوت عنوان
المنبث له فسق الاشكال كما كان والبراهن الحكم في المحصورة ليس على العنوان
مطوّل عليه من حيث الاطباق على الافراد فليس لها وجود بهذه القضية
وقد يقرر الجواب بان هذه القضايا وان كانت الحكامية فيها ايجابا للشيء
حالية عن لطلال موارد بحققا فمصاديقها مصاديق السوابق فلا تقضي
الا بثبوت العنوان في الدين ليصح الحكم عليه فلا تقضي ثبوت المنبث
له اذ لا منبث له هناك في الواقع كما في السالبة وقد عرفت ان فيها
سبق لطلال هذا الرأي وانه لا يصح الحكمية عن التطلال بالايجاب
ولا يصح اتحاد الحكمي عنه في الموجبة والسالبة ثم انه لو صح هذا لم يصح هذا
الاستدلال فانه يجوز ان يكون الموجبات التي حكم فيها على المعدومات
مسألة للسالبة فوحدة مصاديقها ولا تقضي وجود الموضوع فلا نيم الا
استدلال فافهم **قوله** او تقابل بفرض العقل اه حاصله ان المحكوم عليه في قولنا
المعذور المطلق بمنع عليه الحكم الافراد والفرضية لهذا المفهوم وهي
موجودات في نفس الامر فالحكم على الموجود ومنه هذا الحكم لكونها معدومة
مطلقة فرضا وهذا الجواب لا يصح اذا جعل هذه القضية موجبة اذ يرجع
حاصلها الى ان ما هو معدوم مطلق في نفس الامر بالفعل او بالامكان يمنع
عليه الحكم وهذا كما ترى غير صادق ولا يكفي في الموجبة الصادقة صدق
العنوان بحسب الفرض بل بحسب الواقع فعلا او امكانا وقد يقرر الجواب
بجعل القضية غير نية بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شيء انصف لعدم صحته

الحكم وهذا لا توجه له باصل الاشكال فان حاصله ان هذه القضايا بالصدق شبه
والا وجود للموضوع فجعلها غير شبه تسليم الاشكال وتفرغ منه ما قبل ان
تدرك القضايا الحقيقية بل كفي لها الوجود الفرضي وفيه ان الحكم بثبوت
المجهول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي لا يكفي اذ من البين
ان المقصود ان الشريك المضاف اليه الباربعي يمنع في نفس الامر
لا انه يمنع بحسب الفرض مع انه لو كفي الوجود الفرضي في صدق الموجبة لما صح
الاستدلال بالصدق في القضايا التي موضوعاتها معدومة فانه يجوز ان يكفي الوجود
الفرضي فتأمل فيه **قوله** وبه يندفع التناقض ان حرراه هذه شبهة مشهورة
وقد يفر بان العقاد هذه القضية كحل فان المحصورة لا بد فيها من ان
يجعل العنوان مرادة لملاحظة الافراد واذ جعل هذا العنوان مرادة صا والافراد
معلومة فهي غير قابلة لهذا الحكم وقد يجاب بان هذه القضية شرط عامة او عرفية
وعامة وحاصلها ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل يمنع عليه الحكم مادام مجهولا
مطلوما بشرط كونه مجهولا مطلوما ولا يفر فيه معلومية الافراد حين الحكم وعدم صدق
العنوان عليه حين الحكم فلا تناقض ولا يفر العقاد القضية فان صدق العنوان
انما بشرط بالفعل والمعلومية انما بشرط حال الحكم والحكم بثبوت العنوان او
صدقه الحكم انما هو في زمان صدق العنوان لا في زمان الحكم وهذا جواب معين الا
لا يقطع عرق شبهة لان للمعاطاة ان لا يقول المجهول المطلوما بما يمنع عليه الحكم
وابا فح قد اذم التناقض قطعا ويخرج بجعل هذا المفهوم مرادة عن صدق هذا العنوان
عليه فرجع الاشكال والجواب الذي اشار اليه المحقق هو الجواب المشهور

تقرر ان الحكم على الافراد الموجوده المفروضة معدومه والحكم عليه بالمنع الحكم
باعتماد الموجوده في نفس الامر والمنع باعتبار الفرض فلا منافاة فافهم
واعلم انه وقد وقع للصدر الشريف كلام في حواشي الشفاء مما يقتضي العجب
قال القوم ذكرنا وجود كثير في حلقها لكن بسبب شي منها ليس وبغني من جوع
نحن نقبل انه تعالى وجوده فقلنا المقدره وحلقنا الشبهه بالاخر يد عليه ولا مرتبه
فيه ولا محض جوابه هنا ان يقول قولنا المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالايجاب
كلام موجب لا انتفاض فيه فبف ان لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق
بل حكم فيه على عنوان باطل الذات وذلك العنوان موجود وليس فردا لنفسه
ولكن محمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا واجب صحة الحكم
والخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق في الاخبار عنه فان هذا الموضوع
من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه بخبر عنه اعتبارا ان متناقضان في الصدق
بشرط وحده الموضوع واما اذا اردت باحدهما المفهوم وبالاخر الموضوع فلا تناقض
بينهما مفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو مفهوما معدوم
مسطوم وهو بعينه فرد للموجود المسطوم لا خلافا للحكمين وفي هذا الخبر الظاهر اعتبار
ان متناقضان لكن اجتماعا لا من جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم
الحكم انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مسطوم هو فرد للموجود
ان المعدوم المسطوم لا يوجد له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له
ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا فلما ان موجوده الموجوده الموضوع
فيها موجوده لعدم فكذا ثبت الخبر عنه انما يكون بمعنى ثبوت الخبر انهي وهذا

الكلام لا يطرأ بحصل فان اول كلامه يدل على المفهوم دون الافراد وهو موجود
فمخرج حجب القضية عن جرح المحصورة ثم ادعى ان نفى الاخبار من حيث
انه عنوان المعدم المطم فان اراد به ان نفى الاخبار لاجل كونه عنوان
افراد المعدم المطم فمحصرا يحكم على الافراد بنقض اول الكلام حيث نفى
الحكم على الافراد ان اراد ان نفى الحكم على الافراد ان نفى الاخبار عن
مفهوم المعدم المطم لاجل كونه عنوان هو عين مفهوم المعدم المطم على
ان اضافته العنوان بيان قضية ان مفهوم المعدم المطم غير اب عن
الحكم عليه انما اياه عن صحة الحكم على مصداقه فلا ينبغي الاخبار عن هذا المفهوم
بانه هذا المفهوم حتى يصح الحكم باستثاء الاخبار عنه عليه وان فر كلامه
ان الحكم بنسب على المفهوم كما ان المحصورة بحكم فيها على العنوان دون
الافراد وصحة الحكم لعدم صحة الاخبار باعتبار موارد التحقيق قبل الفهم
من الاجابة المشهورة التي حكم بانها لا سيما ولا يعني من جوع والضم لغوا
باني المقدمات ثم ادعى ان هذا المفهوم فرد للموجود ومعدم بحسب مفهومه
ثم فاس بعد ذلك بانه كما ان موجوديته موجودة في العدم كذلك الحكم عليه
حكم بعدم صحة الجرد في فاسد فان مفهوم المعدم لا ياتي عن عرض
الوجود لانه لا يلزم الا عرض للنقض لنقض ولا استحالة فيه واما بنسب
الاخبار المفهوم لا يصح لانه يلزم عرض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار
لموضوع واحد ولا شك في استحالة لانه عرض للنقضين ثلث و
بالجمله كلامه مختل غاية الاختلال بل لا يطرأ بحصل صحيح ومنها شبهة اخرى

تقرر اننا فرضنا ان اخذ المصور مفهوما من المفهومات فكانت الاشياء
مجهولة مطلقا فتصور مفهوم المجهول المظم وجعله عنوانا لهذه الاشياء وحكم
عليه بان يمنع عليه الحكم في امانه قد خرج عن المجهولية او لم يخرج بل بقيت
مجهولة مطلقا كما كانت من قبل والثاني لا يصح لانه قد تصور وجهه وحصل
مرادة للاخط تلك الاشياء كما يكون في المحصورات فيغير معلومته
بالوجه واليضا لو بقيت مجهولة لم يصح الحكم عليه لعدم صحة الحكم عليه وعلى الاول
فخرجها عن حد حريم المجهول المطلقة ليس الا لانها معلومة بهذا الوجه فذا
الوجه صادف عليها فتكون مظم ومعلومه معا وهذا جمع بين التقييدين في
خلاصة تقرير الشبهة على حسب ما قرر في الخواص اري نعم اجاب عنها بما يهيم
مقدمة هي ان الحكم اليدوية فان ملاحظ كل شيء بعنوان انما تصور اذا
كان هذا العنوان لتعين وتخصيل بدون تلك الملاحظة مثلا اذا تصورنا
مفهوم المعلوم وجعلناه مراد للاخط افراده بان تصور بعنوان كل
معلوم لي فلا شك انه اذا كان المراد كل معلوم في هذا العلوم فلا تعقل
ان يكون انه ملاحظ شيء الشيء لان هذا المعنى يعني انما هو تلك الملاحظة
بل لا بد ان يكون المراد منه كل معلوم لي بعلم سوى هذا العلم وهكذا اذا تصورنا
المجهول اى باليس معلوم وجعلناه انه ملاحظ افراده بان تصور بعنوان
كل مجهول لي مثلا ولا شك اليه انه اذا كان المراد منه باليس معلوما في
هذا العلم فلا تعقل ان يصير انه ملاحظ شيء بل لا بد ان يكون المراد
منه باليس معلوما في بعلم سوى هذا العلم وبعد التمهيد نقول انه ان اريد

بالمحمول المظلم المحمول مرادة ملاحظة الاشياء واحكام عليه لعدم صحة الاخبار والبس
معلوما لا بهذا العلم ولا بغيره فلا يصلح هذا المعلوم لان يجعل مراده اصلا لا
يعين ويحصل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اردت به ليس معلوما بما
هذا العلم فم يصح جعله مرادة لملاحظة الاشياء ويكون سببا لخرجه عن حد
محمول المجولية المطلقة لكن لا فساد فيه فانه معلوم بهذا الوجه وليس معلوم بما
سوى هذا الوجه ولا تناقض فيه انتهى يحصله فان قلت فعلى هذا لا يصح احكام
عليه لعدم صحة الاخبار عنه فانه يلزم خضبه احكام على المعلوم لعدم صحة الاخبار
قلت هذه شبهة اخرى ودرج بانه لا ضرر في عدم صحة هذا الحكم اذا اخذت
دائمة اودقته موقفه بوقت المعلومه كما مر في تقرير الجواب المشهور
لا يلزم عدم صحة احكامه فانه يجوز احكام المشروط والوصفي والفعلية فانهم
وانت لا تريب عليك ان هذا الكلام منين غايه المتانته وان للوجه
بشاهد عدل على ان المفهوم لا يصلح عنوانا لشيء ومرادة لملاحظة الاشياء
لغبن المفهوم بدون هذه الملاحظة ولصدق عليه بدون هذه الملاحظة
لكن لا يقطع عرف التعليل فان السائل ان يعود ويقول ان مفهوم ما يحصل
ما يحصل مقببه ووجه من وجوبه سواء كان الوجه معناه بهذه الملاحظة او
من قبله سواء كان مرادة ام لا مفهوم التنبه وسميا هذا المفهوم بالمعلوم و
الممكن حاصله بنفسه هو ولا شيء من وجوبه المعنيه بهذه الملاحظة او
من قبله والمجولية مرادة للملاحظة وغير المجولية مفهوم الفهم صاف للمفهوم
الاول وسمياه بالمحمول المظلم ثم نقول يلزم اجتماع هذين المفهومين المتانته

في ذوات الاشياء حين تصور مفهوم المجهول المظهر ولا قبل تصور مفهوم هو ^{فانه}
 ان كانت الاشياء تحت حد حريم هذا المفهوم فذا المفهوم صادق عليها ووجه
 من وجوبها فقد حصل وجه من وجوبها وان لم يكن مرادها للا خطه ومبدأ الا ان
 قد حل في حد حريم منافضة البصر وهو مفهوم بالمعنى الذي مر وان لم يكن تحت حد حريم
 هذا المفهوم يكون خارجة عنه لانه قد حصل وجه من وجوبه والمفروض انه لم يحصل
 سوى هذا المفهوم فهو وجه من وجوبها وصادق عليها فقد صدق هذا المفهوم
 عليها ودخلت تلك الاشياء في حد حريمها فاجتمع التضييق والصواب وجه
 التقضي عن هذه الشبهة المضلة لانها مفضلة والاعصار المراد لا قدم من يدعي
 الركوع في العلم من علماء الامصار قد اعترفوا بالبحر عن فك العقدة وحل الشبهة
 ومنهم من ذكر وجوبها في التقضي في ذكرهم ثم ارد عليها بفتح الوقت وهو بصير
 على من تفصل عليه الله سبحانه وكل ميسر لما خلقه انه ان اريد حين الرد بان
 الاشياء مجهولة بذلك المعنى بالفعل او معلومة بذلك المعنى بخبارها مجهولة
 بالفعل غايه ما ائرم ان يحصل وجه فيكون معلومة بذلك فلاننا في بين المجهولة
 بالفعل والمعلومية في حين معين وان اريد انها مجهولة بذلك المعنى دائما
 او في وقت حصول هذا المفهوم ليست مجهولة بل هي معلومة بالفعل او في وقت
 حصوله فذلك المفروض انه لم يحصل سوى هذا الوجه قلت هذا المفروض صحيح
 فان المجهول بذلك المعنى قد قيد بقيد قد حصل مطلقه في معلومة بهذا الوجه ^{المظهر}
 فلم يصح في عليه انه لم يحصل هو الاشياء من وجوبه بل هذا المطلق وجه معين وجوبه قد
 حصل فقد انكس عقده التشكيك بحمد الله سبحانه ^{قوله} وعلى المنشآت كما يحتاج

التعريض آه لا يذهب على التامل انه ان اراد مفاهيم المنهات فهي من المكنات
وان اراد مفادها فليس بها مصداق فهي يوجد فلا وجه شمولها فتأمل قال المصنف
كما بقوله الحكماء والانس ترك هذا الالتفات بالاول فان هذا النحوس الوجودي
قال الشافعي قدس سره واما حاصل ان تلك الامور المتصورة اه اعلم ان المنهات
في الخارج على نحو من مبناها هي ممنوعة الوجود الخارجي فقط ومنها ما هي ممنوعة الوجود
الموجود مطلقا ولا يصح الاستدلال بالتالي كيف وح يلزم وجود المنهات في الذين
ولم يقل به احد وانما يستدل بالاول وغاية ما يلزم منه وجود هذه الاشياء بوجود
سوي هذا النحوس الوجود المرتب الا انه لا يجوز ان لا يكون هذا النحوس في قوة دراهم
بل يكون الاشياء التنازلية بهذا الثبوت امور قاعية بالفساد كما نقل عن
فلا يتم التفسير والذي قال المصنف الطوسي انه لم يذهب الى وجود المنهات
لا في المطلق ولا في غيره ففي القسم الثاني من المنهات لان القسم الاول
كيف لا يمتنعها المطلق ممكن فلا يعجز في ثبوتها وقيامها بانفسها فتدبر
قوله السلب من حيث انه لا يلزم انه نعم السلب من هذه الحسنة
لا يكون جزء المحمول لكنهم لا يقولون جزء من هذه الحسنة بل حين الجزئية لا يقطع
لما لا استقلال ولعل امر او بالحسنة الحسنة العقلية وكلامه مني على
رايه من ان المعنى الغير المستقل لا يسبق باختلاف اللوح والخاص
ان السلب لكونه رابطا لا يكون جزء المحمول لكن معنى الكلام في المبني
عليه **قوله** فنهذه القضية على تقدير ثبوتها اه فاخرج هذا القسم والسمية بهم
عليه لعله لما زعموا انها معايرة في الامكان للموجبة المعلومه الا باعتبار

حصول جميع المفهومات اه قال المحقق الدوالي رحمه الله تعالى في الجائز
 لتدعيمه واخفى ان اسماؤه بينهما ناشئة في نفس الامر ولا يلزم منه عدم اقتضاء
 الموجبة وجود الموضوع ببيان ذلك لما دل البرهان على ان جميع المفهومات
 ناشئة في نفس الامر اذا من مفهوم الاول يصح عليه حكم ايجالي صادق وذلك
 يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت البتة صدقت الموجبة التي محمولها
 بهذا السلب ذلك المحمول واعتراض عليه حاصره بوجه منها انه لو كان جميع المفهومات
 موجودة لكان شريك الباري موجودا في نفس الامر وكذا التفصيل المجتاهل و
 هو يدعي الاستحالة ومنها انه ان اراد بوجود المفهومات وجود العنوانات فيها
 فسلم لكن لا يخفى ذلك في صدق الحكم ايجالي على افرادها او شرط الحكم ايجالي
 وجود افراد العنوان كما بين في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات
 فغير مسلم ضرورة ان افراد الاشياء افراد المعلوم المصروف لا وجود لها
 اصلا ومنها ان قوله من مفهوم الاول يصدق عليه حكم ايجالي ممنوع ان اراد به الحكم
 ايجالي الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن والفرص للام لا لافضال وجود ^{الموضوع}
 واجاب هذا المحقق رحمه الله عن الاول انه من باب استنباط المفهوم بما صدق
 عليه فان الممنوع هو ما صدق عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن
 ذلك علوا كبيرا ومفهوم شريك الباري بحسب وجوده في نفس الامر في نفس الوجود
 الذي من مخلوق له تعالى فلا يكون شريكا له تعالى وعن الثاني بان المطلوب
 وجود نفس المفهومات وبين كل مفهوم خبريا كان وكلما يصدق الحكم ايجالي
 عليه مفهوم من المفهومات مثل انه معلوم الله تعالى ومعايرة كما سواه ومعلوم

لنا بوجه ادبته دانه مسا والمفهوم افراد مباين له او اعم او احض مطا اذن وجه
الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وموضوع القضية الموجبة الصادقة بحيث يكون
موجودا في نفس الامر وهذا التقرير الدليل وظاهر ان المراد بها كون نفس المفهوم
محكوما عليه على سبيل القضية الطبيعية كما ظهر من الامثلة المذكورة فلفظ ما ذكره او قوله
شرط احكم الاجبالي وجود افراد العنوان انما هو في نفسه ما مخصوصه دون مطلق
القضا با فان الفضل بالطبيعة والشخصية ليست كذلك كما لا يخفى على من له
ادني خبرة ثم انه مما لا شبهة انه مما لا شبهة على احد ان المقصود وجود المفهومات
في نفس الامر وما من مفهوم الا لا يصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم
وجود العنوانات فقد حصل المطلب ولا يفر عدم صدق الحكم الاجبالي على افرادها
وعن الثالث بانه قد ظهر ان كل مفهوم يصدق عليه انه معلوم انه تعالى بالفعل
ومعاير لما سواه بالفعل وبشيء وبين غيره نسبة من النسب وانت لا تريب عليك
ان هذا المحقق دفع الاعتراضات الثلاث بارادة المفهوم ولا شك في وجود
المفومات لا ينفع هنا فان المقدمات اثبات اللازمة بين الموجبة السالبة
المحمول بين السالبة المحصورتين وهذا لا يتم الا اذا ثبت ان افراد كل مفهوم
يكون موجودة حتي يصدق الموجبة السالبة المحمول المحصورة واما وجود مفومات
العنوانات فغير نافع في صدق المحصورة وما ذكر من وجوب وجود المفومات
فانما ينفع اللازمة بين الطنعيين من الموجبة السالبة المحمول والسالبة
وما ذكره ان شرط احكم الاجبالي وجود الافراد انما هو في قضايا مخصوصة
وهي المحصورات ففقد ان نعم في قضايا مخصوصة وهي المحصورات لكن المقصود

فيها صدق القضايا المحصورة لا صدق القضايا الشاملة للطبيعات قوله
 فاذا سلم وجود المفومات فقدم المظهر ولا يضر عدم صدق الحكم الاجبالي على الافراد
 منظور فيه لان المقص كما علمت صدق المحصورات ولا ننم بوجود المفومات وصدق
 الحكم عليه بل انما يجب صدق الحكم الاجبالي على الافراد لئيم صدق المحصورات و
 كان المقص اثبات التلازم بينهما في المحصورات لا بد لاثباته من دلائل
 وجود الافراد فقدم الابرار ان التلازم ولا يمكن دفعها بهذه الاجتهاد وبما لو
 ظهر لك فساد مالي اتفق المبين حيث قال وبما ينبغي ان يتعرف موضوع
 السالبة وان كان اعم من موضوع الموجبة السالبة المحمول بحسب الاعتبار
 من جهة ما كما حققناه الا ان بينهما ملازمة من جهة اخرى مساوقة لتأنيبه
 بحسب الواقع اما الملازمة فلا ان موضوع السالبة بحسب ان يكون متمثلا
 فيما وجود ادوهم وان صح السلب عنه لا لذلك الاعتبار وح كما يصح الحكم
 السلب عنه بحسب المحمول عنه فكذا يصح الحكم الاجبالي بايجاب سلب المحمول
 الاول ان كان الثاني بجوح الي اعتبار نبوته وذلك الاول فلا سلب صحه
 المحمول عن صحه ايجاب سلب المحمول اصلا والحكم السلب يقتضي ان يكون
 المحكوم عليه متمثلا في وجود ادوهم بما هو حكم فقط لا بما هو خصوص انه حكم
 سلبه والحكم الاجبالي اللازم بما هو حكم وبما هو حكم ايجابا جميعا واما المساوقة
 التأنيبه فلا ان الطبايع والمفومات مرسته في الاذعان العائنه والغور
 المتعارفة فموضوعات جميع السوابب ثابته ورثما سفيدا بايجاب السلب
 على وجه العموم وجه فساد قوله ان القدر الفوري للحكم مظهر علم عنوان

الموضوع وإذا كان العلم بحصول المعلوم وجب تمثيل العنوان في الذين وجود
لا تمثل الأفراد وجودها حتى يلزم صدق الوجهة السالبة المحمول فأول تجوز
ليصدق سلب عن موضوع ليس بعنوانه فرد في الواقع لا ذنباً ولا خارجاً ولا
ليصدق بأك موضوعه سالب المحمول من المحصورة لفقدان الفرد للعنوان
نعم أورد المحقق الدواني به على نفسه أنه لا شك ليس الشيء واللا يمكن
فرد بنفس الأمر فإذا قلنا كل الشيء لا يمكن بالامكان العام لا يصدق
الوجهة السالبة المحمول بناء على ما ذكر من حديث وجود الموضوع في الوجهة
الذكورة فنقص كثير من قواعدهم ثم أجاب بأن القضية تصدق حقيقتها
على ما قالوا في المحمول المطلق بمعنى أنه كلي لو وجد وكان الأشياء هو بحيث
لو وجد كان لا يمكن أن لا يصدق وأصبح القواعد كما لا يخفى على المتدرب وأعرض
عليه معارضه بأنه يجب إمكان الأفراد في الحقيقة وفي هذه القضية لا إمكان
لأفراد الموضوع فأجاب عنه ذلك المحقق بأن اعتبار إمكان وجود الموضوع
بمعنى إمكان وجود أفرادها ليس ما في كل قضية وليس عاماً ذلك في
مثل شريك الباري ممسح والمحمول المطلق من جميع من يعقل منسج عليه
أحكام من جميعهم ولا شيء ولا يمكن أن يغير ذلك من الواو التي بحكم فيها
على المسخلات أحكاماً صادقة بجانبه قال تلك القضايا قد حكم
فيها بثبوت المحمول للموضوع على التفسير لا على البت اغني عن الأمر
من غير تعليل ولذلك قيل إن تلك القضايا مسوقة للشرطية وإنشائها
عليك أن الكلام كان في القضية السالبة وإن الوجهة السالبة المحمول

بل هي مساوية للسالبة فيها وهو الذي ينفع في العكس وبغير ما ذكره لم عدم
 صدق الموجبة السالبة المحمول من السالبة مع صدق السالبة فقد ارفع المساواة
 ولا شك في اشتراط امكان الافراد في القضية واما كان صدق العنوان عليها
 فيها وليس في قولنا كل الاشياء لا يمكن امكان افراد الموضوع ولا امكان صدق
 هذا العنوان على الافراد فانهم قال المحقق الدوالي رة في شرح التلخيص بهذه
 العبارة والحق ان الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية
 فنية لان انصاف الموضوع لسلب المحمول عنه انما هو في الذهن دون
 الخارج فيكون بينها وبين السالبة تلازم فان قلت صدق السالبة
 الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع اصلا لافرادها ولا خارجا وصدق السالبة
 على ما قررت يقتضي وجوده في الذهن فيكون السالبة الخارجية اعم من
 السالبة المحمول قلت المراد من الوجود الذي فيها الوجود في نفس الامر
 وجميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر
 فانها لا محالة موضوعه لقضية موجبة افلها انها معايرة لجميع ما عداه واما ان
 ذلك الوجود في شئ من المشاعر او لا في شئ من شئ اخر وبهذا الوجه
 المساواة بينهما بحسب الصدق قائل جدا انتهى وهذا الكلام لطاهر يدل
 على ان مقصوده رحمه الله تعالى اثبات مساواة السالبة الخارجية بالسالبة
 المحمول الخفية وهذا ما لا يوجب اخراضا ما سلمنا وجود الموضوع لكن
 هذا القدر لا يكفي في صدق السالبة المحمول لكن لا بد من ثبوت سلب المحمول
 له الفرض وثبوت سلب المحمول عن الافراد الخارجية الافراد النفس الامرانية

غير موجودة في نفس الامر غير ظاهر بل لا يكاد يوضح فانه يصدر في الاشياء من الاشياء
بحال في الذين خارجة ولا يصدر في حقيقته ولا في شبهة فان افراد الذات
في نفس الامر في البصر حال في الذين اللهم الا ان بوجه جواب السؤال
المضيق بقوله قلت بان المراد بالوجود الذاتي مطلق الوجود في نفس الامر
وجميع المفهومات موجودة في نفس الامر في الموجد السالبة المحمول
وبين السالبة ملازم في الحد الذي في الحقيقين منها قتال ثم في دعواه
الملازم في الصدق شيء هو ان صدق السالبة ملازم وجود الموضوع
والبيان لا يدل لو لم يدل على ان المفهومات موجودة في وجود موضوع
السالبة يجوز ان يكون بالاتفاق دون اللزوم ولعل يراد به بالملازم
مطلق المصاحبة من الطرفين قتال حاد وانظر في كلام امثال هذا
المحقق في الاضطراب ومن الله تعالى الاستعانة في كل باب
قوله باعتبار تعلق التصديق اه في البصر مثل ما سبق قال باعتبار تعلق
التصديق بالقضي الا لصور ما تعلق به وتصور عنوان موضوعه واذا كان
التصور يحصل الصورة في رعيهم حسب وجود العنوان في الذين لا وجود
افراد في ملازم صدق الموجد السالبة المحمول قال الشر المحقق قدس سره
قد خرج في بعض كتب المنطق ان الكليمة عدم ملكته واذا كانت عدم ملكته
فلها ثبوت في موصوف موجود لوجود موصوفه لازم واذا لم يكن في الخارج
ففي الذين نعم حديث الرجوع الى الاستدلال الاول باق ثم لك ان تقرر
هذا الاستدلال بان ثبوت بعض الاوصاف الاشياء ضرورية كالكلية

الذاتية ودر موضوعات المنطق ولا يحل ثبوتها الموضوع الموجود في الخارج
من حيث وجوده الخارج في فلا بد من ان يكون في الذهن وله وجود غير الوجود
الخارجي سواء كان انفسى طبعه الربط الالجابي وجود الموضوع ام لا والاصل
ان خصوص بعض الاوصاف يقتضي موصوفا موجودا ولا يمكن عروضا للوجود
الخارجي فلا بد من نحو اخر من الوجود لبعض فيه هذه الاوصاف سواء هذا الوجود
وجود اذها وبهذه الاوصاف معقولات ثمانية وح لا اول ولا توقف على
كون الكلية صفة ثبوتية لكن سفي ابراد عدم تمامية التفریب ان غائية لم
منه نحو اخر من الثبوت ولا يلزم منه ان يكون في قوة دراكه كما قد عرفت فتبر
قال قدس سره ايضا الحقائق الكلية كالانسان مثلا اه حاصل اما ان
الحقائق الكلية من حيث انها كلية اي موصوفة بوصف الكلية موجودة بالضرورة
والا لكان ثبوت صفة الكلية ثبوتا فرضيا مثل العفاء لا افراده الفرضية بالضرورة
تستبعد بخلافه والحقائق الكلية بما هي كلية غير موجودة في الخارج فلا بد من نحو اخر
بوجوده الحقائق الكلية بما هي كلية وبها اقرب بما قررنا سابقا واما ان ينبغي
هذا الاستدلال على نفى الكليات الطبيعية الاعيان وحاصل ان الحقائق
الكلية موجودة قطعا ليست موجودة قطعا وليست موجودة في الاعيان
لان الموجود فيها الاشخاص ولا وجود للحقائق اصلا فلا بد من نحو اخر بوجوب
الحقائق وهذا هو الظاهر من سوقي كلامه قدس سره وح حاصل قوله قدس
سره ونجته عليه ان دعوى الضرورة في وجود الحقائق الكلية غير مسموعة بل
القدر الضروري وجود افراد الحقائق في الخارج واما وجود الحقائق انفسها

وهنا اخرجنا فكلما والشبهات الموقوفة للمتكلمين بوجود الحقائق في الاعيان لو تمت لاحت
على امتناع وجودها فيها وخارجا فكيف سلم المتكلم وجود الحقائق في الخلق قال العصر العلامة
البنار سي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمه العيني ان لم يكن للحقائق وجود
في الخارج فهي انضمامها بالكلية اشكال ان احدث بمعنى المطابقة فلا اشكال
ضرورة ان كل فرد يعقل اذا جرد عن الشخصيات فالحاصل في العقل
او القاييم به الانسان مفرد وان كان الادراك فاما بالذات والمدر
سبب فيه لا بالحصول ولا بالقاييم فان لم يكن موجودا في الخارج انما هو
شيء بالكلية ضرورة الانسان المطم على هذا العقد ليس شيئا أصلا
يكون كليا وانما في الذهن من الشئ هو انه الفعل المنطوق به من الهويات
الموجودة في الخارج فهو منع الحمل والصدق على شيء خارجي فلم يكن كليا صادقا
على كثيرين نعم هو كلي بمعنى صورة مطابقة لأمور متعددة وان كانت الحقائق
موجودة في الخارج كما سبق لقله عن الشئ فهو منصف في الخارج ثم قال رحمه
الله تعالى بعد ما حقق ان الحق هو القول بالشئ والمثال حاصل ما قصدت
ان الواجب على الثاني لوجود المنة من حيث هي في الخارج ان يجعل
الكليات الذاتية والعرضية صور ادراكية لا أشخاص خارجية محبة
غير ان يكون لها نفسا اعتبارية يكون هي مميزات معلومة وبضم تلك الصور
لكونها فائجة بالنفس الناطقة الموجودة في تلك الوجودات الخارجية
ويعتقد كونها جزئية بمعنى انها غير صادقة على شيء هو اعادة وبجزم كليا في
المطابقة لأمور المتعددة الخارجية مطابقة الحكمية للمحكمي عنه فذلك

موجودات ذنبية بمعنى انها حاصله للذين لا بمعنى انها ليست موجودات في
 الخارج وان جعل حصولها للذين وجودا ذنبيا الامر خارجي المشخص الموجود
 في الخارج لم يبعد فم يكون كشي واحد وجودا في خارجي وذنبية او لا بمعنى
 للوجود الذنبية الادراك الا ان يكون مقصورا عند الذين ولا مقصور
 الا لقيام صورة بالذين محاكاة عن المدرك بها انتهى والمقصود تقرر هذا
 الجواب المحقق على نديب نقاة وجود المنيه من حيث هي عن الخارج
 ان لا يكون ادراك الابالشيخ والمثال اذ لا مقصور حصول حقيقة شخصه
 خارجته في الذين وليس هناك حقيقة كلياً صالحة لان يكون تارة شخصه
 شخص ذنبية وتارة شخص خارجي فليس هناك معلوم مصنف بالكلية
 لا في الذين ولا في الخارج لان المعلوم لا مصنف بالكلية والعلم اليقيني
 لا يمكن ان مصنف بها بمعنى الحمل على كثيرين لان الشيخ اقام اليقين
 لا يصح فيه الحمل على كثيرين ولا الموجود المعنى لانه مشخص فحصر الكل لا يكون
 الا بمعنى المطابقة للكثير اي لكونه ادراكا لها ومصنف بها الشيخ اقام اليقين
 فيما خارجيا ولا يمكن القول بالوجود الذنبية الا بمعنى القيام به قيام الا
 رادة والقدرة والعصية والحب والرضا وغير ذلك او بمعنى ما على
 به الادراك ولا سبيل للوجود الذنبية للوجود المعنى حقيقة وهذا الكلام
 وج لا توجه لهذا الدليل ولا يرد انتم المحقق قدس سره وجه قتال
 لكن لقي بينا شي وهو ان حمل بعض المفهومات ضروري وغير مفكر ومع
 ذلك فيقولون الحمل الواحد المتباين فلا بد من نحو الاتحاد بين هذه المفهومات

وهي الأشخاص الخارجة وليس الاتحاد بالذات على رأيهم لأنهم لا يقولون
بوجود الحقائق بوجود الأفراد فلا جرم يكون الاتحاد بالعرض على رأيهم بأن
يكون لها علاقة خارجية بالأشخاص بحيث نسبت وجوده بالذات إليها
بالعرض فمثل المفهومات الصادقة على الأشخاص اللبنة على رأيهم
الكلية المفترضة على رأيهم في وجود الحقائق بوجود الأفراد وهذا
القدر من الوجود العرضي كاف في العقائد الموجبات الخارجية الأخرى
أن الموجبة الخارجية قد تصدق عند كون الأثر في موضوعا عند القابلية
بوجود الطابع فالوجود بوجود المثل ككاف في صحة وجود موضوعا
للموجبة صادقة نعم كما أن هذه المفهومات وجودا بالعرض بمعنى وجود
أفرادها في الخارج كذلك يمكن في الذهن أن يوجد أفراد هذه المفهومات
بحيث لا يترتب عليها هذه الآثار الخارجية ويكون هذا الوجود الذي هي
الأفراد الذاتية وجودا بالعرض لهذه المفهومات الصادقة عليها ويكون هذا
الأفراد مبهمة أو الأكتاف تلك المفهومات وليس هذا عين القول بالشيء
والمثال قال القائلين بالشيء لا يقولون بكونه فردا من أفراد معلومة
وإذا تم هذا فنقول يجوز أن يضاف هذه المفهومات بالكلية بمعنى الحقل
على كثيرين ولا بأس به وإما ما قال به الجرجي ضرورة أن الإنسان
المطهر على هذا التقدير ليس شيئا أصلا فجوابة أنه إن أراد أنه ليس شيئا أصلا
لا يفسد ولا يثبت به فهو ممنوع كنف والمذكور لا يقولون الحقل فلا بد
توجد من الاتحاد مع الأشخاص وإن أراد أنه ليس شيئا يفسد فلم يكن لا يثبت

الاتصاف بالكلمة فان الاتصاف انما يقتضي وجود الموصوف بالصفة الاعم
 لكن بقي الكلام في ان الاتصاف بالكلمة ايضا على هذا التقدير من هو في الذهن
 في نفس الامر اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن وقدم الكلام قد ذكر
 اعلم انه قال الشافعي قدس سره في حواشي التجرية الكلمة ان فسر
 بالاشتراك اشنع عروضا في الخارج للوجودات الخارجية والالزام الصا
 ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة والكلمة بمعنى الاشتراك
 بمنع عروضا للصورة العقلية فان كل واحد منها جرنية في نفس حيزه فاشنع
 اشتراكها نعم بعرض للصورة العقلية كونها كلمة بمعنى المطابقة ومعنى المطابقة
 مما سبقت محضه لا يكون لساير الصور العقلية كالاشتراف حاصل عند تعقل زيد
 فانه غير الاشتراف حاصل عند تعقل فرس معين ومعنى المطابقة للفرس ان لا يحصل
 من تعقل كل واحد منها انفرادا فان زيدا اذا جردناه عن الشخصيات
 حصل الصورة الانسانية المعروفة عن اللواحق واذا جردنا بكرة حصل
 تلك الصورة بعينها فلولا انعكس الامر كان حاصل حاصل من بكرة كالنحو
 انهم الذي يفسر في الشنع فانه اذا ضرب اي خاتم من الخواتم على شمع
 حصل ذلك النفس بعينه هذا كلامه فحمل العلامة القوشجي على ان مقصود
 قدس سره انه يمنع تفسر الكلمة بالاشتراك وانما تفسره بالمطابقة
 فاعترض عليه ان هذا انما يتم لو كان الموصوف بالكلمة منحصر اهل الا
 الخارجية والصورة العقلية وليس الامر كذلك بل المنصف بها المعلوم
 ولا فساد فيه واجاب هذا الاسناد الجرحي المحقق به بان كلامه قدس سره

منه على ان لا وجود في الخارج الاشخاص وهو معقد المقرضين وقد علمت
في ما مر ان ليس للكليات على هذا الرأي الا صورة او راكبة قائمه بالنفس
ومعلومات تلك الصور هي الا اشخاص انما جرت في
الذين شيئا يكون غير الصورة من حيث هي لا بالاخبار ولا بالذات يكون
هو موضوعا بالكلية على وجه الاشتراك المحل والاشخاص ان ذالم يكن
موجود في الخارج فلو قطع النظر عن محضه الذهني وحصوله في الذين
لم يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صادقا على كثيرين انتهى كلامه الطنبغي
ولا شك في ثباته الا انه بقي عليه شيء لا يخفى على المتأمل فيما قرنا
بالتفاسد امكان التوافق المقبول بالصدق على كثيرين غير منكر
على راي القاه ايضا ثم قال هذا الجرح ومن اجاب عن الاعتراض بالتزام ان السيد
المحقق قد ستره في الاشتراك المحل عن الصورة من حيث هي صورة ذهنية وانته
لها من حيث ذانها فقد دبل على حقيقت اذ هذا المحقق في الكلام على في الطنبغي
عن الخارج فقد دبل على قول اليه هذا التقى وان في الكلام على وجوده فهو موضوع
الكلام بما لا يرضى به فانه من المشهور ان السيد المحقق قد ستره من النافين
الطنبغي من حيث هي انتهى كلامه الشريف واعلم ان المحقق الدواني
ره جعل حاصل كلامه قد ستره ان الكلمة بمعنى الاشتراك ليس معرضا للصورة و
بمعنى المطابقة معرضا للصورة لانه لا يمكن لنفسه بالاشتراك وهي الكلام على
وجود الطنبغي من حيث هي وليس توحيها بما لا يرضى به قايله فان مقصوده قد
ستره بحقيق معروض الكلمة على طور انفسه وعلى طور نفسه فكيف قد قال

قد كسره علي ما نقل عنه ذلك المحقق ره ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج
 فان الشخص شخص زيد كانت عين زيد وان الشخص شخص بكر كانت عينه في
 الكلام الذي نقلنا ايضا اشارة اليه حيث قال قد كسره ان زيدا اذا جردناه
 عن الشخصات فان التجريد عن الشخصات انما يعقل اذا كان الشخص
 زيدا وهذا انما يكون علي تقدير وجود الطنبية من حيث هي واما عندنا في هذا الشخص
 عين الهوية فلا شخص زيد عليها حتى تجرد تقدير حسن التدبير **نوه** ويمكن الجواب
 عما اورده علي الوجه الثاني آه فيه انك قد علمت فيما سبق ان الذي يجب ثبوت
 الشيء لشيء ثبوت الثابت في الجملة اعم من ثبوت نفسه او عينه اية في طرف
 الا تصاف فاما بموضوعه واما بثبوت في طرف آخر فلفظ في الثبوت فلا يلزم
 ثبوت في الجملة معني انه في الدين او في الخارج فلا نعلم الدليل بهذا الوجه **نوه**
 كما لوجود العقلي قال في الحاشية الوجود الذهني وجود حقيقي والوجود اللفظي
 ليس وجودا حقيقيا وليس مائة حقيقه ولا يمكن اعتبار نفسيه بوجود **نوه**
 اذ للذاتين ان يميزوا المعنى ان للذاتين ان يميزوا رجوع هذه القضية
 المصدق اليها الخارجية بان يكون مصداقها واحدا كما انهم التزموا في القضية
 الذهنية بالكلية لا باعتبار المفهوم ولا باعتبار المصدق اي لا يكون متاخر
 للخارجية مفهومها ولا صدقها **نوه** واليضا يمكن ان يجاب بان من شأن
 الاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف له حاصله علي ما يظهر بالتأمل في
 رايه ان المصدره الفايه به اعتبارين اعتبار نفسي شمي مع قطع النظر عن العوارض
 الذهنية واعتبار من حيث انها مقترنة مع العوارض الذهنية فالصورة بالاعتبار

الثاني وجود الرطب منشأ الاضاف ووجوده باعتبار الاول وجود في نفسها
ليس منشأ الاضاف وهذا بخلاف قيام السواد والحرارة بالموضوع في الخارج فان
هناك وجود حقيقتهما وشخصيهما وجودا رطبا وانت لا يدعي عليك انك
ان الصورة القائمة بالذات حاله فيه ومن الفطريات ان حلول فرد لا يصح
بدون الطبقية التي هي تمام حقيقته كيف والعقل المجرد عن الفواشي الوهميه
لا يحض ان يوجد شي في شيء ولا يوجد فيه اجزائه او حقيقته فاذ لا بد من حلول
الحقيقه واذا كان الحقيقه والشخص كلاهما حالين موجود بهما تابع لوجود المحل
وتنسب اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب وهذا هو الوجود الرطب ووجود الشيء
في الشيء والشيء وقد جعلتم هذا الوجود الرطب منشأ الاضاف فيلزم ان
الذات بطبيعه الحرارة والشخص الذي في يلزم انضاف الذات به انعم ان كان
له ان بلا خط وجود احوال نفسه من دون اضافته الى المحل ولهذا يقال وجود
في نفسه هو وجوده في موضوع لكن هذه الملاحظه تخفى في القايم بالقيام انما هي
ولا يفر الاضافه اصلا قال استدل عصره العلامة الحافظ النابلسي في جوابه
على شرح حكم العين ان قيام الشيء بالشيء تحقق التعلق الناعت بينهما وهذا
الناعت عين صدق المشق فان كان بين الحرارة والذات تعلق ناعت لم
كون الذات جاردا الا فلا قيام اصلا وهو المنطوق وهذا كلام متين ومحصله انهم قد
اعترفتم بان الصورة القايمه بالنفس حاله فيه وهذا الوجه تعلقا باعتبار
النفس والصورة شخصيهما وحقيقتهما لان المحلول او لا وبالذات انما هو للحقيقه
والعين انما يحصل بالحلول كما هو تدبيرهم ان تعين احوال تعين المحل ولا يفهم

من الحلول الا الاختصاص الناعت فيكون للصورة اختصاص ناعت وهذا الاختصاص
الناعت ليس الا لتعلق نحو تعلق البياض بالحجم ولا يفهم منه غير هذا التعلق وهذا التعلق موجب
لحل المشق فيلزم كون الذين حار القيام الحرارة فيلزم المحذور وان اردتم بالحلول
معنى اخر فلا بد من بيانه ومن بيان انه ليس مناط صدق المشق ودونه حرط القواد
وهذا ينفع جواب المصنف فان الفرق بين الوجود الظلي والاصلى بعد الاعتراض
بالحلول لا ينفع قال الذي يفهم من الحلول هو الاختصاص الناعت وهو موجب حل
المشق فتأمل وان دليلاً على كماله هذا النصاب ولا يلزم وجه لما قال هذا الحر في تقريره
هو انما سلمنا ان معنى الحرارة ما حصلت فيه الحرارة لكن لفظ مشترك بين معاني
لثيرة ونحقق المعنى المراد به في تعريف الحار في الحرارة اما ضل في الذين ممنوع
فلعل حصول الحرارة في الذين لم يكن فردا الحصول الحرارة في الشيء اما خذ في
مفهوم الحار واما اصل ذلك ان قلت الذين يحصل فيه الحرارة وكل ما حصل فيه الحرارة
فهو حار ينبغ ان الذين حار وبقوه بان الحد الاوسط فيه غير مكرر لان حصول الحرارة في الشيء
معنى وحصول الحرارة في الحار معنى ولفظ في مشترك فيما لفظا وذلك لا بعد الاعتراض
بان الحرارة حاله في الذين بحسب التعلق الناعت وهذا هو المعبر في معنى الحار لان
التعلق الناعت لا يفهم منه الا التعلق الذي بين الحرارة والحار وان اردت معنى
نسوي ذلك فلا بد من بيانه ويال ان يوجب في الحرارة بالنسبة الى الذين
ولا يوجد فيها بالنسبة الى الخارج فافهم واعلم انه قرر بعض الاعاظم جواب الخبر
بوجه مبسوط في حواشي على شرح العقيدة العقدية بعد منه ان المشق ما قام
ابداً فيها ما انعم من ان يكون علي وجه الانضمام او علي وجه الانزعاج وان ليس

كل قيام يكفي محل المشق بل بحسب لكل مشق قيام بوجه مخصوص الاتري ان الفوق
لا يحمل الاعلى شي ندرج عنه القوفه على وجه مخصوص في وضع وتوفر قيام القوفه
بمركز العالم وان كان سجيلا لا يصح حل الفوق فاذا قد علم ان المعنى في كل
مشق قيام على نحو مخصوص قال لا نسلم انه يلزم من قيام هذه المبادئ المذكوره
من الامتناع والحرارة والامتداد ونحوه كونها متمنعا او غير لان المنع لا
الاشي يصح انزعاق مفهوم الامتناع ولا كقيده القيام مطم وكذا الحار والممتد ما
قام به الحرارة والامتداد على نحو قيام الاوصاف العنفيه فاعل في هذا النحو
من القيام خصوصيه وفي ذلك النحو خصوصه اخرى تمنع احدهما الحمل دون
الاخرى ولا يكره ولا يكره ان كلا النحويين يوجبان بعض انحاء الحمل فانه
ان يقال الذين ذواهايات هذه الامور لكن لا يجب ان يقال ممنوع او
ممتد ان اريد بهما المعنى العرفي ولو اريد بهما معنى بسا دي المعنى المستفاد
من قولنا هذا ذهنيه الامتداد والامتناع فسلم الصدق انتهى بذا مع طول
اطنا به بحيث لا يريد عليه لا يدفع التعلق فان حلول الحرارة والامتناع
ونحوهما مسلم عند القابل بالوجود الذهني ولا يفهم من حلول التعلق التا
الذي يكون للسواد بالنسبه الى موضوعه وهذا يوجب حمل المشق بالمعنى العرفي
فان المعنى العرفي يمشق بان ترتب عليه الآثار المبدأ المخصوصه والموجب لحمل هذا
المفهوم قيام المبدأ كقيام السواد بالموضوع او كقيام القوفه به بل والقيام بنفس
الضر والعننه الضر على بالصفه المحقق وهذا ضروري وبسبب ان يكون الكاثره
والحلول ليس الا هذا القيام وان اريد القيام بنحو اخر خارج امثال هذه القيا

ويكون فرد الاختصاص الناعت فلا بد من بانه حتى ينظر فيه انه لو يجب حمل المشق
 ام لا فان الذي يفهم من لفظ الحلول والاختصاص الناعت هو ما ذكرنا وما ذكرنا
 لو فرض قيام الفوقية بمركز العالم اذ غير طر بل يحمل عليه الفوق والتحت وذلك التقدير
 الملح نعم القدر الفرد وربي ان ما يكون مباديه متراعنه فانضمامها لا يصح على ما هو المشهور
 اما لامتناع الانضمام فيه كما اليه ميل المحسره اذ لان منصفه ما انزعج منه المبدأ
 ثم انه لو انقلب الحلول والاختصاص الناعت عن صح حمل المشق في بعض الختامه
 لا نرفع الامان عن احكام امتناع حلول ما هو متحمل الحلول فانالم يحكم بعدم حلولها
 الا بعدم صدق متساويتها كما انما الحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود وما دام
 الا لامتناع كون الجسم ابيض حين هو اسود ولو فتح هذا الباب لحاز ان يحمل في
 الجسم الاسود بياض فيختص به اختصاصا ناعنا ولا يصح احكام بانه ابيض ثم ان
 قيام الصورة عند الفلاسفه يوجب حمل منصفه بحيث يصح حمل العالم عليه
 فهذا القيام لم لا يوجب حمل منصفه الاخر وهل هذا الا انها فت ثم كلام هذا المحقق
 الا عظم لطايره نيا في ما حقق واعترف به في مواضع حواس اخرى فانه قد اعترف
 على ما قال المحسره ان صدق المبدأ على المبدأ لا يوجب حمل المشق على المشق
 بان في المشق مفهوم المبدأ ومفهوم الصفه والمبدأ ان متصا وقال ومفهوم
 الصفه في الكل واحد فصدق المبدأ على المبدأ لا يوجب صدق المشق
 على المشق فمتسا قد اعترف بان مفهوم الصفه واحد في المسقات كلها
 وبنينا قال المعبر في كل مشق خصوصيه ليس في مشق اخر فتا لم اعلم انه قد اجاب
 النصير الطوسي بان الاستدارة الجزئيه ذات وضع فمحله لا محاله وذو وضع فمحله

الخبر الذي هو محله مستدبر من حيث هو محله ولا يلزم من ذلك ان يكون المدرك
الذي يكون المحل له مستدبرا وان كانت محله لم يكن ذات وضع لا يقتضي
ان يكون محله مستدبرا واما الحرارة فانها لا تقتضي ان يكون حارا الا اذا
كان محال هي بعيدا والمحل حبا خالبا عن ضد من شأنه ان يفعل عينا
ولا يلزم من ذلك ان صورتها المتغيرة بها اذا حلت حبا او قوة حبا
ان يجعلها حارا فضلا عن ان يجعل حارا فضلا عن ان يجعل المدرك الذي
يكون ذلك المحل له حارا انتهى وهذا الكلام بلوح عليه انما راهنه بان هذا
لكلام المجانين اما اوله فلا نه قد سلم واعترف بان محل الاستدارة
الجزئية مستدبر فادان صورنا الاستدارة والاستقامة معا يلزم ان يكون
محله مستدبرا مستقيما اللهم الا ان يلزم ذلك ويقول الاستدارة حلت
في جزء من المحل والاستقامة في جزء اخر وانما يافلان الاستدارة
الكلية اذا حصلت في العقل المدرك شمس النية فيلزم ان يكون الذين
مستدبروا داخل نية لكونها ذات وضع وان قبل بان يكون المستدبر
ذا وضع لازم له وان كان كونه الاستدارة ذات وضع غير لازم لها
حج بها عفت الاستحالة او يلزم ان يكون المدرك مستدبرا الصديق رحمه
الله وكونه ذا وضع لكونه لازما للمستدبر وانما يافلان الحرارة اذا
قامت بالذين كان الذين قابلا بها بالضرورة اذا قابل ما يكون محله
والنفعل فيه قوة الحمل اياه فان فرض الحرارة احاصلة جزئية يلزم كونه القوة
احالة حارة وان فرض حصول المهية يلزم كونه المدرك حارا والمكلف ان

يتكلف الاصطلاح كلامه بحيث يخرج عن الهنديان بان المراد بالاستدارة
الجزئية الاستدارة العينية القائمة محل محصل المفصل ان الاستدارة الجزئية العينية
يحل محلها مستنداً ونحن لا نقول بحصول الاستدارة العينية واما الكلي منها فبان
كانت حاصلة فلا نجعل المدرك مستنداً لعدم ترتيب الانوار في النجوم والقيام
مغاير للقيام الخارجي واما الحرارة فاما نجعل المحل حاراً اذا قامت بعينها اي بوجود
الاصلي بالشرايط المذكورة ومنها الوجود ظلي والقيام قياماً ذاتياً فلا نجعل
المحل حاراً وعلى هذا رجع الكلام الى الجواب المشهور وقد عرفت انه لا يتم بعد
الاقرار بالحلول واذا قد بلغ كلامنا هذا النصاب وعلمت ان محصل الدليل
ان حلول المبهيات الخارجية بالنفس بطم لا يتلوخظ لتعلقها بها تعلقاً ذاتياً
فيل تعلق السواد بحلته فيلزم كونها حارة وقاره لان التعلق الناعت يوجب حمل
المنشئ بالضرورة والاكتار مكابرة علمت ان حل هذا الدليل غير غائبة عن
واذا بطل حلول المبهيات في الذين فلا يكون العلم بمبهيات المعلومات الحاصلة
في الذين بل صفة اخرى مغايرة وهي احواله الانجلانية فافهم ولكن من الشاكرين
ثم لك ان نقرر الدليل بوجه اخر هو ان قولنا النفس عالمه فضته خارجية فلا
بدن ان يكون مصداقه امر خارجياً والمصداق هو قيام العلم بالنفس فيكون
قيام مبهية الحرارة بالنفس انما خارجياً ولا سبيل الى ان يقال ان قيام المبهية
قياماً ذاتياً وقيام الشخص بالشخص الذي قياماً خارجياً اذ ان لقيام المبهية
واما القيام للشخص الذي هو العلم كما يلوح في بعض كلمات المحنثه رة اما الثاني
فلانه لا يجوز فطره قيام شخص الموضوع وحلوله فيه وقد عرفت ايضا ان المبهية كل

فنشخص بالحلول في المحل واما الاول فلانه ليس هناك قيامان احدهما قيام الشخص
الذنب والاخر قيام المنيه بل ميبا قيام واحد وقيام الشخص الذنب هو بعينه قيام
الحقيقة فكيف يكون احدهما خارجيا والاخر ذاتيا بل هذا القول بان يوجد
شي في طرف وحقيقته في طرف آخر ووجود هذا الخور ان يكون السواد القائم بالجسم
قياما خارجيا ولا يكون قيام حقيقته بالجسم قياما خارجيا فيمكن ان يقوم السواد
بجسم ولا يكون بجسم او دون اسفطية فاذن لم كون قيام مهيبة الحرارة بالذنب
والشخصه الذنب كلاهما خارجين مثل قيام الحرارة بالنار فيلزم كون الذنب حار و
بار وادسفياد معوجا وهذا التفسير لا مرد له بما يكلفون من التكلفات الا انه
ببطل يكون العلم بنفس المعلوم ولا يدل على بطلان حلول المهيبات حين العلم بالنفس
نقد رايك مكتوبا على المحاكمات بخط ابنه واساندة العصر المخرج سيما النخب
والصاعد على سلم التحقيق وذو ابد الطولي في العلوم العقلية والنقلية المطمع
على الاسرار القرآنية المفاض عليه بالانفاضة الرحمانية الى علما ولسان
سره واذ انما اذا قد ومحصلة ان الصورة الذنبية صفة مضممة بالنفس وتوجد
خارجي ومن الفرد ريات ان انصاف الموجودات خارجي بصفة انصاف الصافي
لسندعي وجود الصفة في الخارج ولا يجوز فطرة سلبية ان ينضم شيء الى موجود
خارجي في الذنب واذ اكان الصورة امر موجود في الخارج ومهيبة موجودة بهذا
الوجود فيكون قيام الحرارة بالذنب قياما خارجيا فيلزم كون النفس حارة وهو
لا مرد لهذا التفسير اصلا ولنت قد عرضت هذا التفسير على بعض الاعاظم صاحب
العبرة الوثقى فقال للمحال ان لا يقع به نيته ان الوصف المنضم الى الموجودات خارجي موجود

خارجي ولعل به امكافرة فان الاعراض الموجودة في الخارج انما تحكم موجودها في الخارج
 لما وجد له حال في موجود خارجي ثم تحكم يصديق مستفادها علي ما حلت فيه واذا قد يجوز
 يكون الحال في الموجود الخارجي موجودا فيها فقد انهدم حدار الحكم بوجوده في الاعراض
 في الخارج وارتفع الايمان ببيدته كون السخاوة والشجاعة والارادة والعصب
 واثباتها موجودات خارجية ولا يجد بيده الفطرة الفرق بين العصب واثباته
 وبين العلم في الموجود الخارجي وكذا بين حقيقه العصب واثباته وبين
 حقيقه العلم اي ما يبقى بعد حذف شخصاته واثباتات العلم في الوجود الخارجي فلما
 حكم الفطرة بان العصب يحصل في العضيان اذا اخذ من حيث هو مجرد عن
 الشخصات ففي المتيه من حيث هي موجودة في الخارج كذلك حكم بان العلم
 المعين العالم بالعالم اذا جرد عن الشخصات داخل من حيث هو يكون منه
 موجودة في الخارج بعين وجوده العلم والصورة بعد اخذ من حيث هي لا يبقى
 الا متيه المعلوم فيكون موجودا خارجيا وقد قامت بالنفس فيكون النفس حارة باردة
 فاذن قد تم الدليل وبطل كون العلم نفس المعلوم وهذا الجاز ما دفع الوعد به سابقا
قوله انت تعلم ان حصول الشيء به هذا الاشكال مغفل الي اشكالين احدهما انه محال
 لكلام القوم وعبر عنه في بعض كتبه بانه جمع بين المذهبين في الشيخ مذمب حصول
 الاشياء بانفسها الثاني ان حصول الشيء في الذهن لا يعقل بدون الحلول والقوم انفس
 يعرفون به وليس حصوله في الذهن مثل الحصول في الزمان والمكان اعلم ان هذا العلامة
 لما راي ان اشكال كون الذهن حارا باردا لا يندفع بعد الاعتراف بالحلول المزمع
 وجعل الذهن مجردا ولا استبعاد فيه فان هذه الصورة لما كانت مدركة للنفس

لا يستبعد إطلاق لفظة في لانه يطلق على تعلقات مختلفة كما يقال في الواقع وفي العلم
كذلك يطلق في الدين ايضا ثم لا راي ان العلم صفة قائمة النية حكم بانه صفة اخرى غير
المعلوم اجمالي ولا استبعاد فيه نعم ينفي اشكال مخالفة القوم وان كان مجرد ذنب
جديد من عند نفس فلا يضره المحالفة فانهم **قوله** الا ترى انهم استدلوا على بطلان
استدلال علي ان الصورة حارة وليس حصولها مثل حصول الشمس في الزمان والمكان
وحاصله ان الفلاسفة استدلوا على تجرد النفس وعلى انها غير متضمنة لثقلها المتأثر
والثقل المتأثر المتماثل الاجزاء الى اجزائه بان الصورة بسيطة ومجردة غير متضمنة
وليس حلول الطرفين فوجب ان يكون النفس ايضا غير متضمنة ومجردة عن المادة
لو لم يكن للصورة حلول لانهم الاستدلال بهذا الوجه فانه لا يلزم بباطل الطرف
ببساطة المتطرف وهذا الاستدلال على ان الصورة حاله عند القوم لما صرح
به المحنثيه وتذا كان يدعي العلامة تجديد مذهب من قبل نفس فلا يضره بطلان
هذا الاستدلال **قوله** وليس منها امر ان هذا الطال كذبية قال في الحاشية
ولا يروى ان هذا مخالف بقوله فيما سبق انه يجوز ان يكون شي واحد وجودا في
الذين باعتبارين احدهما تجرد وجوده والوجود الخارجي والاخر لا تجرد وجوده وبالا
الاول علم وبالا اعتبار الثاني معلوم وجه عدم المخالفة ظهرا فانه انما ينفي منها امر
متعارفين بالذات احدهما حاصل بالذات والاخر قائم والاستدلال على اتفاق
الامر من بان الامر قائم الكمال نفس معلوم يعود الاشكال من كون الذين حار
او بارد وعند تصور الحرارة والبرودة كون شي واحد جوهر او عرضا وان كان
غير المعلوم بالذات فلا يصلح لان نفع علما لان العلم عبارة عن مبدء الالتماس

والشيء اذا حصل بنفسه لا يحتاج الى شيء اخر يكون مبداء الالكشاف فليعلموا
هذا الامر القايمة في الالكشاف فلا يكون علما وهذا فانه على ان العلم نفس العلم
الحاصل وهو عالم بهين بعد بدليل ولا هو بين بنفسه واذا لم يكن العلم نفس العلم فقول
والشيء اذا حصل بنفسه الكشف ممنوع ثم ان حصول المظهر غير كاف في الالكشاف
بل لابد من الحلول ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس واذا قد اكمل الحول
فلا يكون حصول الصورة علم **فان** ثم لا اشكال في كون البنى الواحد علما ومعلوما
آه قالوا الصورة القايمة بالنفس لها اعتبارات اعتباراتها صورة شخصه
قايمة بالنفس وهو بهذا الاعتبار علم واعتبارها مع قطع النظر عن العوارض ^{شبه}
وعن الشخص الذي ^{شبه} وهي بهذا الاعتبار معلوم ما خلف العلم والمعلوم بالاعتبار
قال اسناد عصره الجراح العلامة الحافظ التبرسي رحمه الله تعالى في خواصه علي
شرح حكمه العيني ثم اعلم ان اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار
غير صحيح اذ غاية ما حرروا به هذا المرام انه قد يعقل ما هو نفى ضرورة عدم محض والتعلق
انما يتصور بين شيئين لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن هو باعتبار قيامه
في القوة العاقلة علم وباعتبار نفسه معلوم وفيه ان المعلوم ان كان موجودا
في الخارج لا حاجة الى اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارج يكفي
في صحة التعلق العلي وان كان معدوما في سواه كان لا فراده وجوده في الخارج
ام لا واقتضى صحة التعلق العلي قيامه بالذهن فهذا القيام هو الحسنة لوجوده ان
قطع النظر عما لم يكن شيئا فاذا اعتبرتم القيام حسنة العلمية فما الذي يعزوه
حسنة المعلومات فان اعتبارها في نفس عين اعتبار القيام اذ لا يحقق له في نفس

الانقياسية بالذهن ولو كان له محقق وذات غير قيامه بالذهن وغير وجوده في الخارج
فبالضرورة يكون بنوعا اعترايا وهو مخالف بذاتهم واذا بطل الاتحاد المذكور
فبالضرورة الصورة العقلية الانسانية لنفسه او اكتبه في ليس لها اعتبار
بكون انسانا كليا معلوما بل المعلوم به الامر خارجي او الشخص انهي كماله الطبيعية
ودفع كلامه هذا في اثنا تخفيفه ان لا تصور على بذات الكلي الطبيعي منهم شراح
المطالع رحمه الله تعالى فمقصوده اثبات المغايرة الذاتية بين العلم والمعلوم
على هذا الرأي لكنه ياتي عنه ان كان موجودا فانه جعل فسيما ما كان افراده موجودة
نفسا ومقصوده اثبات المغايرة على كل رأي وهو انظار لكن لا يفهمه هذا العبد من
التفقه اما على رأي مثبت وجود الكلي الطبيعي فالحاصل في الذهن نفس الحفظة للشيء
الموجود في الخارج بوجود ذهني وبالضرورة الشخص تلك الحفظة لشخص ذهني فالموجود
في الذهن ح امران الحفظة والشخص كما ان الموجود في الخارج امران الحفظة والشخص
فالحفظة معلومة والشخص الذهني علم قوله فهذا القيام هو الحسنة بوجوده ما اراد
ان اراد ان هذا القيام هو حسنة وجوده وليس بوجوده حسنة اخرى متخفة
مع القيام فهو ممنوع لنفس والقيام انما هو وجود في شيء فهو نحو مفيد من الوجود فذاك
حسنة الوجود المطلق فطعا وان اراد ان حسنة الوجود ملازمة القيام فسلم ولكن
لا سلم انه ان قطع النظر عنها لم يكن شيئا فان قطع النظر عن لازم الوجود لا يطر
رئيه الحفظة ومن رتبة المنية ثم سلمنا ان حسنة القيام وحسنة الوجود متبادلتان
لكن منها قيام امرين متغايرين بالاعتبار احدهما نفس الشيء والاخر الشخص
فالاول معلوم والثاني علم وهذا كله على رأي مبني الطبايع في العين واما على رأي

المتكسر من المعنى من الوجود الذهني وجود فرد من افراده الذهنية كما ان وجوده في
 الخارج هو وجود فرد من افراده الخارجيه فهذا الامر متحقق مع الافراد الذهنيه
 كما هو متحقق في الخارج بالعرض فهذا الامر هو المعلوم وفردية الذهني هو العلم و
 ظاهر عبارة شرح المطالع نقلها هذا الخبر منطبقه على ما قلنا قال العقل نخرج من
 الاشخاص صور اكليه مختلفه تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المختلفه بها
 بحسب استعدادات مختلفه واعتبار اشياء فافهم **قوله** ولا في كونه جوهر او
 عرضا قال في شرح حاشية الرسالة المعموله في النصور والتصديق القول يكون
 صور الجواهر اعراضا فان حصر العرض في المقولات التسع الا ان يقال ان حصر العرض خارجي
 ولم يعلم بعد وجه التمرض **قوله** بل الاشكال انما هو في كون الشيء جوهر او لغيره انما هو الاشكال
 ثلث فقرات الاول ان العلم عرض والعرض منحصر في التسع ولا يصلح للدخول
 فيه الا الكيف فيلزم ان يندرج حقيقه واحده تحت مقولتين والجواب عنه سهل
 يمنع الحصر وانما الحصر العرض الموجود في الخارج بمفاد مشترك او الثاني ان العلم
 بالجواهر جوهر لا اتحاد العلم والمعلوم بالذات عندكم وذاتيات الشيء لا تختلف
 في اتحاد الوجودات والعلم من مقوله الكيف عندكم فيلزم ان يكون شيء
 واحد جوهر او كيفا معا ويلزم ان يندرج تحت مقولتين وهذا التقدير هو الذي
 اختاره في حاشية التبيين الثالث ان القول بالوجود الذهني حاكم بان صور
 الجواهر هو ابر مع ان الكيف صادق عليه تصديق ما هو رسم له عليه وهو العرض
 الذي لا يقبل نفسه ولا النسبه لانه اقتضاء اوليا فيلزم ان يندرج الشيء
 الواحد تحت مقولتين وهذه شئونه عولفيه مفضل الافهام ومنزله الاقدام

في نقله

في تفليد عقدتها الجباري في الصحاري لا يجدون الى منارته سبيلا ولا انحد الى
شعبه مرشدا ودليلات هيات قدر سخر في قلوبهم وجود المهيات في الاذمان و
اشرب قلوبهم تقليد فلا نفسه لظنونهم خلا ان قلوبهم كوا هذا الراي القطيع والقول
الشيخ خلصوا عن الشبهات الموقفة في الحفريات والمجرة في الظلمات
فتحرروا في بعض بيان عبارة التشكيك ولم يعذروا والا بالكارشي بما تصور عليه
بالتحكيك فأكبر المحقق الدواني رة كون العلم من مقولة الكيف حسب انهم سماحوا
في العبارات وجعل العلاقة شبيها بابه بما في الخارج من الكيفيات في الخارج
الى الموضوع وعدم انقائه مثل الفاسم المقادير والامتدادات وعدم اقتضا
النسبة مثل اقتضا سائر النسبيات وهذا السلم الاجوتية من المكلفات
والنعسفات والبعد من التزام المحالات والمستغفات الا ان الاقوام
الذين هذا المحقق بعد من المسامحة العبد لما شحوا بغيرهم من النصوص بظاهر البيان
الا بنية من التلاذيلات البعيدة عن الاذمان وبعضهم ابرزوا المكلفين
احدهما منه من شال وجوده في الاعلان ان يكون في وضوح وغير مقصود
للقسم والنسبة واما بينهما عرض لا يقبل القسم والنسبة والمقولة هو المعني
الاول والصادق على العلم المعني الثاني وهو عرض عام لغير المقولات
كلها في الذهن وتسع منها في الخارج وهذا المبرز رغم انه لا يحتاج الى المسامحة
وهو مبرس من الهوسات فانه قد وقع في الشفاء وغيره ان العلم من مقولة
الكيف وعد فيها من انواع مقولة الكيف فلا بد من ارتكاب المسامحة وعند
ذلك لا يحتاج الى ابرار المعنيين ويول الى كلام هذا المحقق الهام وبلغوا النطق

المركوب عليه واعترض عليه المحذور بان الاصطلاح بهذا الوجه لم توجد في كلام القوم
ولعله اخذ بهذا الاصطلاح من كلام الشيخ في عيون الحكمه فانه صرح فيها ان للعرض
معنيين احدهما منه اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع والاخر الوجود
في بالفعل في موضوع فزعم ان هذه الالقسام اقسام للعرض بالمعنيين فلما بدا
يكون لها اللفظ معنيان فتأمل فيه واعترض اللفظ بالانكشاف بالمعنى الذي
ادعى انه عرض عام لا يصدق على صورة الكلم فان الكلم بالنظر الى ذاته نقضي القسم
كليف يصدق عليه انه لا يقضي القسم لذاته وايضا لا يصدق على الاضافه فانها
بفس خفيضا لقضي النسبة الى اضافته اخرى واجواب عنها بان له ان يقول
الكلم الذي هو المقوله معناه منه اذا وجدت في الخارج لقضي القسم بالذات
والصورة الكلمه بما هي موجودة ذهابا غير مقص فيها بالذات وان كان منتهيا بحيث
لو وجدت في الخارج اقتضت بالذات واما الاضافه فنقد اعترض فيها ان
يكون بذاتها بحيث يكون لا العقل عروضا لموضوع الا ويكون مقابلته
الى اخرى عارضة لموضوع مقابلته الى الاول وهذا المعنى عارض للاضافه
بحسب الخارج واما الصورة الذميه فليس بالصفه المذكورة بل للعقل
بنفسها الا ولعقل معها الاخرى فتأمل فيه ولو هم الصدر الشيرازي وما
عجيبا في حاشي الشفاء والشواهد الربوبية لدفع هذا الاعتصا فقال
ان صورة الجوهر يصدق عليها الجوهر حلا اوليا فانها نفس حقيقة الجوهر
والكليف يصدق عليها صدقا بالذات فلو من افراد الكليف واذا قد
اختلف الحمل فلا اشكال وفيه الوهم غريب فانه قد عقل عن فقر النسبة

لم يكن باجماع المتناصبين خفي لصحح اختلاف الحمل بالوجه المذكور بل الشبهة
ان يكون الشيء واحداً في مرتبه وهذا المتيقن قد حكم بان صورة الجوهر
تعين حقيقه مع انها كيف يكون الكيف ذاتيا وجبا لها فيلزم اندراج
الجوهر تحت الكيف ويكون الجوهر مرتبا من جنس فصل فلا يكون مقوله و
يكون ما نحن من الانواع مندرجه تحت الكيف لان جنس الجنس جنس فقد
نضا عف المحذور بهذا الجواب نعم انه لا يمكن ان يكون الجوهر محمولا على
حلا اوليا لان الصورة متشخصه بشخص وهي وحمل الكل على شخص لا يكون
حلا اوليا والافضل لنا ان نفرر الشبهة في صورة الانواع الجوهرية كالان
والفرس وهي متحدة مع تلك الانواع وحمل الجنس على النوع كيف يكون
اوليا وبالجملة كلامه مختل غايته الا قتلاي نعم يمكن الجواب عن اصل
الشبهة بان صدق الجوهر على الصورة الجوهرية صدق ذاتي وصدق
الكيف صدق عرضي فلا اندراج تحت المقولتين وقولهم ان الكيف
مقوله عن عوالي الاجناس فليس معناه انه مقوله بالنسبة الى كل ما يصدر
عليه الا ترى انه لا يصدق على فصول الانواع المندرجه تحتها وليس ذاتيا
بل المراد ان الكيف مقوله بالنسبة الى ما يصدر عليه صدقا ذاتيا قاطعا
وتخيلا البصر المعاصر المحقق الدوالي رح الى الشئ اذا وجد في الذين
ينقلب من حقيقه الى اخرى فصور الجوهر في الذين ينقلب من الجوهرية
الى الكيفية زعمانه ان الوجودية متقدمة على المتيقن اذا المعلوم ان
ليس له مبنية وليس هو شيئا من الاشياء فان قيل ففي مرتبة الوجود صار

هذه المهية او منه اخرى قلت هذا غير حاضر فان ارتفاع النقصين جازي في مرتبة نفى
مرتبة الوجود ليس شبا منها والظلم ليس في الخارج الاشياء واحد هو الموجود وهو
مثلا لكن من حيث الوجود اصل في الوجود ومن حيث انه ان تابع وتبع ليس
هناك شئ موجود حتى يجري السؤال فيه هذا الشئ اما هذه المهية او غير ذلك كما كان
المهية مهية بالوجود والوجود الذي في الخارج محققان بالتحقيق فلا يبعد
لعنى هذا الوجود كما انها كيفاد اخرى كونها جوارا فستقلب احداهما الى الاخر فان
قلت فهذا قول بالشئ والمثال والكار وجود المبهيات المعينة في الازمان
قلت ان اريد لوجود المهية في الذين اعم من ان ينقلب فيه الى اخرى او
منفى فهو حاصل وان اريد حصول الجمع بقاء المهية فلم يدل عليه دليل ولا يستدل
بالحكم الا كما لي على المعدومات انما يستدعي وجود الموضوع مطرد ولو منقلبا
واما وجوده من غير انقلاب فلا قال قلت فعلى هذا لا بد من مادة مشتركة
قلت هذا في انقلاب صورة انفي صورة ادنى انقلاب عرض الى عرض
لا في انقلاب المهية درده المحقق الدواني به بما حاصل ان الانقلاب
من مهية الى اخرى غير معقول وانما المعقول انقلاب المادة من الصورة
الى صورة او منه الى اخرى كيف واذا انقلب المهية في الذين كان فيه
وفي العين اخرى فمن اي سبب يقال هذه المهية هي المهية فلا نقول اليه
وهل هذا الا كما لي يقال الفرس هو الانسان قد انقلب اما تقدم الوجود على
المهية على الوجود فغير بين ولا بين بعد ولو سلم فالحارض المتقدم او المتأخر
لا يصح الانقلاب قال الحارض للمهية لا بعرض الا بها مقدما كان او مؤخر انما على

فرض الانقلاب لم يكن محاصل في النفس متخاضع المهية الموجودة في الخارج و
الدلائل يثبت لدلت على ان الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج واما
قال الموجود في الذهن اعم من ان يبقى كما هو في العين او يتقلب فهو كان
تقابل وجود زيد في الدار اعم من ان يدخل هو او بكر ثم من الادلليات انه لم
ينق امر كالمهوي او المحس لم يمكن الحكم بالانقلاب ثم ان المقابل بالشيخ الفيلسوف
غير عاجز او يمكن القول بان الموجود في الخارج صار شجالة في الذهن ثم انه لو فرض
هذه الكيفية النفسانية في الخارج وهو كيفية لم يكن عين الجور وكذلك لو فرض
حصول المهية الجورانية في الذهن لم يمكن عين الكيفية النفسانية في الكلام حتى وقد
اورد الصدر الشيرازي في حاشيته الشفاء كلاما يريده اثبات الانقلاب
وهو مشتبك كله والاعراض عين مثل هذا اولى من ذكره ثم نقضه بما فيه من نصيب
الادفات **قوله** وان قلت في حله انه حاصل فلولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات
فان العلم حقيقته حاله اخري او الية متحدة مع الصورة الاتحاد العرضي بموضوعه
الاتحاد الذاتي بالذات والفرق بين هذا الجواب وبين ما اختاره العلامة
الفلسفي بوجوب احدهما ان العلامة اكر حلول الصورة الموجودة في الذهن والمحسنة
ره اعترف بالحلول والاخران العلامة قابل بان الحالة موجودة بوجود متمايز
المحلول والصورة الموجودة في الذهن والمحسنة ره قابل لوجود الحالة بوجود الصورة
قد نوردها على المحسنة ره اعترضا ان العلامة مبر عنها احدهما ان الحالة لما كان حلقا على
الصورة حلقا بالعرض لم يكن موجودة بالذات بل انما كان من الاوصاف الانشائية
للمصورة فيكون العلم امرا انشائيا فيرد عليه ما مرورده على المقابل بالاضافة

من ان الكلام في العلم الذي هو مصدر في العالمته فلو كان امر الانواع لا يحتاج الى مصدر
 اخر والكلام فيه كما الكلام في هذا الانواع في الشيء الى الصورة في العلم ويرجع الاشكال
 ففهمي وان كان حاله موجودة بنفسها في العلم ويرجع الى قول العلامة و
 بنوجه اليه ما وجه المحنة الى قول العلامة والثاني ان الجوهرية اذ قد صدق
 عليها هذه الحالة بالمثل الموطاني واللفظ صادق على هذه الحالة فليعلم صدق
 اللفظ على الصورة بقباس من الشكل الاول فليعلم كون الصورة جوهرية كبقيا
 فيرجع الاشكال ففهمي فان قلت غايته ما لازم من الشكل الاول حمل اللفظ على الصورة
 لكن يجوز ان يكون من قبل الحمل العرضي فالصورة جوهرية بالذات ولفظ بالعرض ولا
 استحالة فيه بل هو الظاهر ان حمل الحالة عرض فيكون حمل ذاتياته البضائية لك قلت هذا
 القدر يكفي لواجب به او لا من دون توسط الحالة فالقول بالحالة كما يكون فضلا
 لا يحتاج اليه في الجواب بعد الاعتراف بعدم كون اللفظ ذاتيا لجميع ما يصدق
 عليه الا ان يقال نعم يكفي هذا القدر في الجواب لكن لما كان القول بالحالة محققا عنده
 سلك في الجواب هذا المسلك لا فائدة ما هو المحقق في حقيقة العلم ثم ان هذا الجواب
 غير قاطع لمادة الشبهة فانه لا يرفع التقرير الثالث لان الصورة لما كانت حاله
 في الذين فهو ليست مخصصة للشيء والنسبة فيكون كيف يصدق رسم اللفظ على
 جوهرية فليعلم ان دراجها تحت الجوهر واللفظ والعلم اي شيء كان هو المكان هذه
 الصورة او الحالة ولا يرفع الا بالتعرف في معنى اللفظ من احدى الوجودات الخارجية
 في مفهومه كما هو المشهور ورضي به المحقق الدواني به او غير رسمه كما غير الحرفي
 القابل لكون اللفظ مستعلا في العندين او بالكارهية اللفظ بالنسبة الى العلم

فقال ثم قد اعترض بعض الاعاظم بان هذه الحالة اما صفه انشراعية فلا نجد حين الاتراح
الامفهوم الاثلاث ونحوه الذي ليس في شئ وبغير الاصح عدم من مقوله الكيف
لان مقوله الكيف امر عني واما صفه الضمانية فهي اما منضمه بالصورة فيلزم ح
يكون الصورة عاملة دون النفس لان العلم قد قام بالصورة دون النفس واما
منضمه الى النفس فيكون فيها امر ان الصورة وهذه الحالة فهو لغيبه هذه العلامة
القصحي فيلزم عليه بالزومه عليه وانت لا بد من عليك ان هذا الكلام مبین
الا ان المناسب للاقتضا على الشئ الاول فانه قد مرح بان الحالة محمولة
كحمل الكاتب على الالف ان فيكون متحدة مع الصورة فاعية بالنفس في ضمن
قيام الصورة لان المحمول على الامر احوال حال في محله في ضمن قيام احوال كما ينبغي
الشيخ في باطن غور باس المنطق ثم الامر لم يعد كم كون احواله لبقا عند كونه
انشراعية وروده غير ظاهر فان المحسنة به قابل باندرج الانشراعية
نحو المقولات ولو بدية ان الشيخ عد الزوجية واخر دية من الكيفيات
المحسنة بالكليات وعد السرعة والبطور من الكيفيات العارضة للممكن
والله اعلم بحقيقة احوال **والله** هو بهذا التحقيق نجل الاشكال المشهور انه هذا الاشكال
لقرب ان احدهما ان افرضا تعلق القصور بما يتعلق به التصديق فيلزم اتحادهما مع
معلومهما فيلزم اتحادهما في انفسهما بالذات مع انهما مختلفان عندهم متب
والنظر ان هذا الاشكال انما يريد لو كان التصديق ادراكا كما عليه الجمهور و
هو التحقيق ولو كان صفة اخرى بما فيه الادراك فلا وروده الا ان يدعي
احد ان الادراك الذي يحصل حين مقارنة الادعال والاختلاط به نوع ميان

للتصور فقط وهو التصديق الذي من قسم العلم كما يلوح آثاره في المحنة به ثم انه
 قال المحنة به اتحاد العلم بالمعلوم محض بالعلم التصوري واما التصديق فعلى
 تقدير كونه علميا لاتحاده مع المعلوم وح لا اشكال في هذا المحض غير بعيد شهادته
 الصادرة بعدم اتحاد الادعاء مع النسبة او الفصية الا ان القوم ما حضروا
 صرحا ولا لوجها والثاني اننا فرضنا تعلق التصور بحقيقة التصديق فليزيم اتحاد
 التصور والتصديق حقيقة لاتحاد العلم بالمعلوم واجيب عن هذا التقرير بمنع
 اسكان تعلق التصور بحقيقة التصديق ولا يجزئ قولهم ان التصور لا يجزئ تعلق
 بكل شيء لانه لا يجزئ تعلق بكل شيء ولو بالوجه لا انه يتعلق بكل شيء بكيفية
 والباري جل مجده لا يتعلق به التصور كونه الحقيقة والظن ان هذا المنع مكابر
 اول الجحري في تصور كونه ممتنع يمكن وجوده في الدين والتصديق ممتنع مكانه
 فلا يجزئ تعلق التصور بمتنسا فافهم حاصل جواب المحنة به منع اتحاد العلم
 بالمعلوم لان العلم حقيقة هي احواله الادراكية وهي احواله الادراكية وهي
 مخالفة للمعلوم بحسب الحقيقة وان صدقت عليه في الدين وتلك احواله هي
 النفسنة الى التصور والتصديق فلا اشكال في عدم الكلام فنذكر واجاب البصير
 بان العلم بالمعلوم مع العوارض فلا اتحاد للعلم مع المعلوم حقيقة لانواع اتحاد الكل
 والجز في الحقيقة واما قالوا العلم متحد بالذات مع المعلوم فمعناه نفس المعلوم
 كتحصيل في الدين وان العلم اذ اجرد عن العوارض الدينية يبقى المعلوم ورده
 المحنة به بوجوهين احدهما ان شاء الله تعالى ويردنا اننا ان شئنا في تحصيل
 القول ان العوارض لا تعرض للصورة الذاتية الا الامور لا اعتبارية لا الامور

الموجودة كما مرث اليه الاشارة من قبل فيلزم ان يكون العلم مركبا من وجود
واعتباري فلا يكون موجودا فافهم واجيب الفهم ان اتحاد العلم مع المعلوم وجوبا
يكون العلم حقيقه حسيه مختلفه بالافصول ولا يلزم ان يكون احتياقي المنحصلة
بالافصول المنوعه منجزه مع المعلوم وح لا السكال وقد بلغ في بيانه مبلغا واحدا
البيان التفصيلي الي موضع لم يوجد بعد ولا يوجد الي يوم **قوله** وهذا الجواب
لانه ان اراد ان العلم المطهر انزل علم لكل معلوم معلوم حقيقه حسيه مع كونه
غير صحيح علي تقدير اتحاد العلم بالمعلوم كونه حقايق مختلفه حقيقه المعلوم فلما
يكون حقيقه حسيه لا يقضي في الجواب لانا سلمنا ان مهيئه حسيه لكن نوعه
التصور والتفصيل حين تعلقها بمفهوم واحد وتعلق الاول بالثاني فيجد ان
حقيقه وبالات وان اراد ان العلم المتعلق بمعلوم معين جنس تحت انواع
فندا فافهم لان العالم يتعلق بمهيئه نوعيه بل شخصيه فليعلم اتحادها مع النوع او
الشخص وكيف ويكون جسا ولا يلزم ان يكون المهيئه النوعيه والشخصيه
في الذهن جسا محتاجا الي الفصل وهذا ما يجلي اليه فندبر قال المصنف
الذي يمتنع حصول في الذهن هو هونه الجبل اه هذا الجواب مخصوص بما اذا كان
حاصل الدليل الزام حصول مهيئه الجبل في النفس واما اذا كان حاصل الزام
حصول هونه الجبل في المحاسنه فلا يطق كما لا يخفى ولذا قال فيما بعد وبالمحله
فالصوره الذهنيه اه وهو عام جازي في الوجهين كما نضر عليه الشر المحقق قد كسره
وقد قرره المحالم بان الصور والكبر من عوارض الهونه العنيه ودون الصور العقلية
فليس الصوره صغيره ولا كبيرة ولا وفيه نظر فان المقدار الشخصيه عبارة عن

مرتبة خاصة منه صغيرة وكبيرة فالصغر والكبر من المعجزات في الحقيقة الشخصية فالصورة
الحاصلة من هذه الهوئية اما على هذه المرتبة من الصغر والكبر فقدم الحلف والائس
على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوئية بل حصل هوئية اخرى بلعم يصح ما قال في صورة
الهيئة الكلية لقرار الجواب بان المقدار امر ايد على الجبل وعارض له في الخارج
فاذا حصل صورة الجبل تجرد عن المقدار فلا استحالة في الحصول ولا يسب
عليك ان الكلام في نفس هوئية مقدار الجبل فان كانت عين هوئية الجبل
فذلك والا فلا استحالة في حصول المقدار والمعين لازم قطعاً واعلم ان
الزام الاستحالة في حصول الهويات اما دية الامتدادية من وجهين الاول
انهم قالون بحصول الهوئية الشخصية مع المقدار المعين في الوضع المعين
كما ظهر لك فيما سبق مما قلنا من عبارات شرح في المقدمة وما ذكرنا لوضوح
كثرة يدل عليه واستدلال الوجود الذي لو تم لدل على حصول الهويات الشخصية
مع المقدار والكيفيات في نقول حصول الهويات الشخصية في الازمان والحالات
مستحيل لانه يلزم الطباق المقدار الكثيرة على الصغر وبوجه ضرورة مع انه من
فهمهم قال انصر الطوسي لا استحالة في حصول صورة مقدار السماء لا فعال ان يكون
الا لطباع في مادة الجسم الذي هو انية الادراك وفي القوة المدركة احواله فيه الذين
لا خطبها في الصغر والكبر من حيث ذاتها ولا فعال ان يكون المنطبع صنم من السماء
وذلك غير فادح في امساده في الصورة لا الصغر والكبر من الانساق متساويان
في الصورة الانسية على ان هذا الاستبعاد انما يرد على القول بان الابصار
انما يكون بالاطباع الصورة في الرطوبة الجليدية والنجميل يكون بالاطباع في

الالة الجسمانية الموضوعية للمحصل على سائر الادراكات الحسنة والعقلية ^{على}
القول الشواع وحصول صورة المحصول صورة المخيل في النفس انتهي ولان
لا يريب عليك ان هذا الكلام من ادله الى اخره مخط في الغاية ونسبه
لكلام المجانين بالخاص من الخيوط الاول في قوله لاحتمال ان يكون في مادة الجسم
اه لان الانطباع على هذا التقدير انما في مادة متفردة بمقدار الجسم الذي ذلك
امادة مادة له فالمادة صغيرة النسبة ويلزم الطباع الكبير في الصغر وان بمقدار
ان في مادة ولا يزيد الحجم على حجم اجدها وانما في نفس المادة فيلزم ان يكون
مقادير جميع العناصر مذكورة لان مادة العناصر واحدة على رايهم والثاني في قوله
وفي القوة المدركة احواله اه لان هذا القوة وان لم يكن متفردة بالذات لكنها
متفردة بالعرض بمقدار محل فيلزم الطباع الكبير في الصغر وذلك في وايض هذه
القوة حادثة في الجسم الروحي المنسرج وحال محال منطبق على محل المحل فليزم
الطباع الكبير على الجسم الروحي الصغر ثم انه بقدر هذه القوة بمقدار اجعل
والسماكة هو باطل الثالث في قوله ولا احتمال ان يكون المنطبع اصغر لان
الكلام في حصول هويته اذ السماكة وهذه الهويته في مرتبة من التقدر واذا كان محال
اصغر مقدار لم يكن الهويته حاصلة وقد كان قديما ومقتضى دليلهم لو تم حصول الهويته
الشخصية بنفسها والاستشهاد يكون الصغر والكبر في الانسان ونسبته
في الصورة الانسانية عجيب جدا فان ذلك انتاوي نسب وفي المهية وفي
صورتها والكلام بينها في صورة الهويته ولا شك ان صورة الكبير من الشخص كبيرة
لانها هود صورة الصغر من صغيرة لانها هويته الهويته الرابع في قوله لا على سائر الادراكات

احسنه والعقلية فان الكلام في الباطل حصول المعلومات الشخصية لا في سائر الادراك
مع انه قد ادعى يدعيه ان اتحاوا الادراك لا تختلف ان كان نحو منه بالانطباع فجميع
الادراكات كذلك في جواب ما اوردته الامام الهمام رحمه الله تعالى من ان
هذا الاستدلال انما يفيد ان لعقل المدركات لا يكون الا بحصول الصورة
ولا يدل على ان جميع الادراكات بهذا الشأن فلما ان نقول مثله فيها او اظهر
كون الادراك بحصول الصورة في ادراك الهويات الشخصية لطل كونه
الادراك بالانطباع مطم انما مس في قوله ولا على القول بالتشاع
لان هذا الدليل انما اقيم على الباطل الانطباع فعدم دروده على القول
بالتشاع غير ضار اس دس في قوله وحصول صورة المحل في النفس لان
انقول بحصول صورة المحل في النفس وان صدر عن بعض محفي اليهود مع
كونه غير نافع للمثابين غير واقع الاستدلال او يلزم ان تصور النفس
بمقدار الجبل والسماء وادريت ما قلنا علمت ان الاستدلال قد
في مزينة ما ينطق بقوله امثال هذا المرخرف المتخارفس في الكلام الذي يرد
تردج الزيف ما يقدح في البصار القادر ونقوة هذا الاستدلال اعرض
الشيخ المقول عن القول بالانطباع وذهب الى ان الاله بار علم حصول
كل في فيه حضور المبصر عند البصر وادراك المخيلات انما هو ادراك صورة
قائمة بالنفس في عالم اخر من دون الطباع وكذا اصور المرابا والصور
المرنية في المنام لكن لا يدب عليك ان وجود المبصر في الخارج وكذا
وجود المخيلات في عالم اخر لا يكفي الادراك والالكانت الاشياء

الموجودة في ذلك العالم مدرکه مطم واما والاضداد ادراك صفه النفس فلا يكون
مباينا منفصلا عنها بل لابد من تعلق خاص بين الدرك وتلك الموجودات فالادراك
اما هذا التعلق وهو معني اعتباري ليس في شيء او صفه اخرى ذات تعلق وادافته
وهي احواله الانجلانية التي قد حققنا سابقا انها هي العلم ولا يخلص بها من الباطن
الى الانطباع عن هذا الدليل الا بالترام ان استعماله الطباق الكبير على الصغير انما هي
من لوازم الوجود العيني دون الذي ينبغي منجورا ان ينطبق الكبير على الصغير في
وجوده في مغاير لهذا الوجود المعلوم بدته في الاحكام مع بقا الكبير على
كبيرة والصغير على صغره وكذا اجتماع مقدار مع مقدار مع عدم زيادة
المجموع استعماله بحسب الوجود العيني واما اذا كان احد المقدارين موجود
الوجود ظلي والاخر وجود اصلي او كلاهما موجودين بوجود ظلي فلما استعماله
في اجتماعهما مع عدم زيادة الحجم وتعليل هذا هو نظير كلام المصنف من قوله وبالحكمة
فالصورة الذهنية الى اخره والعبارة ظاهرة الانطباق عليه فتأمل الثاني
ان الهوئية العينية مستحضه بالشخص الخارجي فلا يمكن ان يحصل في الذهن
وهذا الشخص بل يباين بعض شخص اخر وحصل هوية اخرى فلم يوجد في الخارج
في الذهن وشهدا ركانه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى بوجه
الاول ان الشخصات متنافية فكيف يمكن اجتماع اثنين منها في شخص
واحد فلا يكون الهوئية الخارجية غيب الهوئية الذهنية الثاني انه لو اجتمع شخصان
فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين او ذهنية مع شخص شخص اخر الثالث
انه لو اجتمع الشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يكون من

يكون لكل من الطالبين دخل في الشخصيه او لا فان كان الاول كان الشخصيه
بكليةها فكيف يكون الهويه الخارجيه مع التجرد عن الشخصات الذاتيه شخصاً
واحد على الثاني لم يكن ما فرض شخصاً مستخفاً في الرابع لو كان يحصل في
اجمال من الشخص الخارجى نفسه مع شخص ذيسى والذائيات لا محاله محضه
هناك فان كان الشخص الخارجى حسب ما كان مأمناً مع اجمال اليه حسب ما يلزم
تداخل الاحكام فقد ظهر بهذه الوجوه ان الهويه الخارجيه بشخصها الخارجى
لا يمكن ان يحصل في المشعر اصلاً وقد فصل بعض الاعاظم في شرح العقايد
العقديه هذا الدليل بوجه السطه فتمت مقدمات الادبي ان علم الجربيات بما هي
جربيات لا يحصل حصول حقايقها النوعيه الثانيه ان علم الجربى لا يحصل حصول
جربى اخر وهذا بناء على ان النباين في الكهويات يوجب النباين في العلم
الثالث ان الوجود الخارجى والشخص الخارجى لا يحصل في العقل والا
يلزم تكرار الوجودات والشخصات في حاله واحده لشخص واحد واجتماع
العوارض الذاتيه والخارجيه على شخص واحد في حاله واحده ويلزم توارد
العوارض الخارجيه على الموجود الذاتى والمناسب ان نقول في هذه المقدمه
الشخص الخارجى لا يحصل في المشعر كما لا يخفى وبعد التمهيد نقول ان تصور
الجربى اما حصوله نفسه بعينه اى شخصه ووجوده الخارجى وهو بطرمانا
او حصول شخص اخر شخص بغيره الشخص وهو باطل بالثانيه او حصول
حقائق الانواع وهو لا ينع علم الجربى بالاولى او حصول امر مباين فهو قول
بحصول الشيخ والنسأل وهو بطرمانا استدلتم وتوكلت الشق الثاني والثالث في الرابع

لما كان اخر

لكن ان اخضر والمحقق الدواني يفتي اولاً ان الشخص الخارجي انما شخصه
في نحو الوجود الخارجي وانما في نحو الوجود الدنيائي ليس شخصاً شخصاً في
في الذين بل تلك تعرض له شخص اخر فاجاب عن الاول بما اذا ارادتنا في الشخص
ان اراد ان لا يجوز ان شخص شي واحد في وجود واحد شخصين خارجيين
او اثنين فسلم لكن لا يلزم اجتماع شخصين كذلك ان الشخص الخارجي
لا يكون شخصاً في الذين والا ترى ان الشخص الخارجي موجود في جميع
الصور الخيالية احاصه في الخيالات من ذلك الشخص بل شخص في كل
خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان الشخص الخارجي يبا في الشخص
الذي يعني ان الشخص الخارجي مع الشخص الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود
الظلي فهو ممنوع وعن الثاني بان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما
ان يوجد من حيث انه زيد ونحوه من حيث انه زيد ونحوه عن الشخصات
المتشعبة بها من حيث حصولها في الخيال المعين وهو هذا الاعتبار شخص
من الانسان شخص بالشخصات المحضه له وانما ان يعبر من
حيث انه صورة معشنة حاله في خيال معين وهو هذا الاعتبار شخص
من العالم فاقم بذلك الخيال وشخصه من هذا الاعتبار سب قيامه بخيال
معين فلما ان صورة الانسان كونه باعتبار كونه انما وجرى باعتبار كونه
علماً شخصاً كذلك الصورة لزيد شخصه باعتبار كونه زيداً بالشخص
الخارجية وباعتبار كونه علماً حاصلاً بالشخصات الدنيوية والظاهر الاول
ان يقال ان غايته ما لم كون شخص واحد في الوجود الخارجي شخص في

الوجود الخارجي شخص في الوجود الظلي ولا استحالة فيه فان لوازم الوجود من
 مختلفه فليجوز شخص واحد غير قابل للتكرار في وجوده كونه قابلا في وجوده اخره اما الاستحالة
 في كون شخص واحد في وجوده متكررا بحسب ذلك الوجود من ادعى استحالة
 الاول فعليه البيان فتأمل وعن الثالث بان الشخصيات الخارجية
 كافية في حصول الشخص الخارجي وغير كافية في شخص الصورة الذهنية كيف الشخصيات
 الخارجية محفوظة في جميع الصور العامة بالخيالات المعنوية ثم لكل صورة منها شخص
 خاص بحسب قيامها بالخيال بالخيال الشخص دعوى الرابع بان بطلان التداخل
 انما هو من لوازم الوجود المعنى كما قدمه ولا يخفى عليك ان مداركه الاخيرة
 كلها على ان الشخص الخارجي انما لا يتكرر في الوجود المعنى ويجوز تكرره في الوجود
 الظلي والشخص الخارجي ليس شخصا بحسب الوجود الظلي بل انما الشخص بحسب
 الوجود المعنى وحسب الجواب ان اسند لال بعض الاعاظم على المقدمه الثالثة
 لكن هذا لا يصح على قول من جعل الشخص هو الوجود كما تحقق الدلالة فيه فان
 الشخص اذا حصل في الذهن اختلف في الوجود الشيء فان الوجود في الشعور غير
 الوجود في الخارج الشيء فحيث اختلف الشخص ويكون الشخص الخارجي متابرا
 للشخص المشعري فيكون الشخصان مختلفين فلم يحصل ما في الخارج من النوعية
 في الذهن نعم هذا لا يصح على قول من جعل الماهية شخص متبادر وعنده عليه
 الوجود ان بمعنى ان هذا الشخص ربما يفرق بنحو يكون مصداقا للوجود الخارجي
 وانما يفرق بنحو اخر يكون مصداقا للوجود الظلي والشخص محسوس كل طرف من
 وجود ذلك الطرف فاما يكون شخصا في طرف لا يكون شخصا في طرف اخر

فتمتد الهوتية لا القليل الكثير في الموجودات الخارجية واذا زال حسنة الوجود الخارجي
فصلح للتكثر والتقليص حضرات كثيرة في الوجود الظلي والهوتية تلك الهوتية
ولا الضمنية اخرى وبدا طور لا بقية العقل المتوسط فاذن قد بان ملك
نام في نظر العقل المتوسط فبطل فيه غايه يفعل في المطالب العاليه المتحررة
الى المعارف المتعاقبة ثم بينها اشكال اخرى ادراك الهويات الشخصية هو انهم قالوا ان الهويات
الشخصية مخفية في الالات وان الصور يحصل منها اي العلم قد قام العلم بالالات
فبذلك ان يكون الالات عالمه ودون النفس فان العالم ما قام به مجرد اوه والمجرد اذ
قد قام بالالات لا بالنفس فان قلت القيام بالالات علمه يلقي في ترتيب اماره على
ذوي الالات والعالم ليس الا ما يترتب عليه الا امارا لمخصوصية بالعلم كما ان الالات
ما يترتب عليه الا امارا لمخصوصية بالسواد قلت هذا ظاهرة وبل هذا القول يترتب
انما السواد على النفس بحيث يكون سوداؤه قيام السواد باليدى وبل هذا
الانهاض ولا يندفع هذا الاشكال الا بما حققنا من ان العلم حالة الجلاله
فنقول يحدث في النفس حالة الجلاله يتكف بها المعلوم الموجود عند احوال
بحيث يفعل عند احواله الفعالا ما فاهم **قوله** الا في اعتبار الشيء حيث
هو اي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذمني فيتمثل الهويات كما تشمل
الهيات **قوله** لتحقيق العلم عند اشفاه ولو كان معلوما بالذات لا يبقى العلم
بافقاه لان العلم صفه ذات تعلق استدعى متعلقا موجودا كما قدم **قوله**
والتي المقرن بالعواض الذنبه علم حصولي بالنسبة الى الاعضاء والاد
وخصوري بنفسه هذا العلم ومعلوم بالعلم الحصري لكونه صفه قائمه بانفسه

بزايتها وصفاتها حضورى كما بين في موضعه كذا في الجائز **قوله** ترتب الآثار
 الخارجيه رجا يمنع ترتب الآثار الخارجيه كيف والى المفرن بالحوار
 الذنيه فرد من افراد نفس المعلوم فانما رة الخارجيه هي انما نفس الهية
 ومن البين انها لا ترتب لان آثار الافراد الخارجية الاحراق والهبوط
 ونحوها وذا لا يقع بقوله والاصاف الذين به انصافا انصافا فانه ان
 اراد به الاتصاف به انصاف انصافى خارجي فمنع وان اراد به
 انصاف انصافى مطلق فلا يقع لان الذي لسنه وجودي الجائز
 في الخارج هو الاتصاف الخارجى الانصافى وقد لعل الذين موجود في
 الخارج والصورة في الذين فيلزم وجود في الخارج ولعل على المحاكم
 بان ظرفية الخارج ليس ظرفية الدار بل الخارج بمعنى الوجود الاصلى
 والذين بمعنى الوجود الظلى ولا استبعاد في كون نفس موجود في حيث موجود
 لوجود اصلي موجود الوجود ظلى وقد عرفت ما هو الحق في هذا المقام ان الحكم
 بوجوده الاخرى في الخارج انما هو لكونها موجودة في محل موجود في الخارج
 ومحل الصورة الغير موجود في الخارج فيجب كون عرضة موجود في الخارج
 وتحقق كلام المحشى رة ان النفس عالمه نفسية خارجية فيجب ان يكون مصدرة
 امر اخر جبايد هو انصاف الذين بالصورة العلمية فيكون الاتصاف
 بها بما هي علم انصافا خارجيا فقد ثبت كون هذا الاتصاف الانصافى
 خارجيا فيجب وجود الجائز في الخارج والغير الصورة بمحل النفس
 في الخارج وذا اثر خارجي قد ترتب على الصورة العلمية بما هي علم فقد سقط

الايراد ان عن الدليلين ثم لما كان الاثار عليها بما هي علم والاكتشاف
الخارجي بها حكم بوجودها من حيث الاكتشاف بالعوارض الدنيوية في
الخارج ولم يحكم بوجود الشيء من حيث هو اعني الصورة مع قطع النظر عن العوارض
الدنيوية في الخارج لعدم ترتيب الاثار عليه بما هو معلوم وكذا لم ينصف الذين
هذا تقرير كلامه علي طبق برامد ودراسه سلف فيما يرتد الكار اضاف الذين ان
من حيث هو مع الاعتراف بها من حيث الاكتشاف ككافة فاصحة فتوحه القطر
الثانية ثم انه يرد عليه اناس لما ان قولنا النفس عالمة قضية خارجية ومصدرها
ان خارجي لكن لانهم ان المصادف اضاف الذين بالصورة بل اضافها
بالحالة الادراكية المنجدة مع الصورة وجودها بما يراي المحشي ره فغاية ما لم
اكتشاف الذين بالحالة اضافة خارجيا لا بالصورة والمنصورة الذين عالمه
هي الحالة فالذي لزم وجود الحالة في الخارج ولم يلزم وجود الصورة فيه فان
قلت الاضاف بالصورة هي بعينه اضافة بالحالة لان الحالة متحدة مع
الصورة وجودا قلت لما خور المحشي ره ان يكون الذين متصفا بالصورة
ولا ينصف بحقيقتها من حيث هو مع كون الاتحاد هناك بالذات فأي
استبعاد في اضافة الذين بالحالة في الخارج وعدم اضافة بالصورة
بل يرد اولي لان الاضاف بها بالعرض قابل قال في الحاشية المتعلقة
بقوله اضاف الذين به اضافة انضمامي والاكتشاف الانضمامي
ليسند عني وجود الحاشيتين في الخارج لحل وجدهم التفسير بالاكتشاف
خارجي ان الاضاف والاكتشاف الانضمامي لا يكون الا في موجود عيني كما

سبب كلام المحسني رده في المرصد الثاني ومصرح في كلام البعض والاستفراغ شبه
 عليه ثم قال وبهذا التفصيل يظهر لك ان المعلوم بالذات في العلم الحسولي هو الاول
 الاول لا العيني الخارجي ولا الصورة الذهنية من حيث الباصرة ذهنية وان
 العلم الحسولي علم حقيقي ومن جنس العلم الحسفي بالعلم الحسولي فكانه توهم
 ان المعلوم بالذات في العلم الحسولي هو العين الخارجي انتهى وجه الاستدلال
 بين كخصيص هذا المحض وبين التوهم المذكور انه اذا كان المعلوم بالذات
 في العلم الحسولي نفس العين الخارجي وقد شفى هو ولا شفى العلم فعلم ان
 العلم علم اخر غير الحسولي حقيقته والا لا شفى بانقائه فالعلم هو العلم بالصورة
 وهو علم حضوري فهو علم حقيقته وانما يتعلق بهذا المعلوم العيني بقا لا تخالفا
 معها فتأمل **قوله** فيلزم عليه ان لا يكون الحقيقه العلميه اه لفرقة ظاهره
 قد عرفت ان كون الحقيقه العلميه حقيقه واحده على تقدير اتحاد العلم
 والمعلوم سبب جداول لا يكاد يفتح قال في المحاشي مع ان مناط الانكشاف
 هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعرض على
 ما يشهد به الضرورة كيف لو حصل المعروض في الذهن جالبا عن العوارض
 لتحقيق الانكشاف وبهذا يدبره غير ملذونه على تقدير اتحاد العلم والمعلوم
قوله كما انها في العلم الحضوري اه الفلاسفة لما ادعوا ان العلم نفس المعلوم
 الحاضر عند المجرود والمضور سمان حضور بنفس وجوده الذي هو موجوده
 وحضور يحصل الصورة الذهنية فيموا العلم الى قسمين وسما الاول علما
 حضوريا والثاني حصوليا وادعوا ان علم النفس بذاته وصفاتها المنصه

علم حضوري لان نفس ذاتها حاضرة عندها وكذا اصفاتها وادعوا ان هذا العلم
فان اجاز فيه نفس المعلوم من دون تغاير والحق ان هذا كله مما يكذب الوجود
فان اولي درجات العلم ان يكون متميزا عن النفس متميزة عن مراحبا
واجزاء ابداننا ولا يعلم المتغايرة بين النفس وامر خفا و اجزاء ابداننا الا بعد نظر
غابر بل الذي يشهد به الوجود ان نفوسنا غير معلومة لنا الا بالحوادث والرسوم
واما شاهدة حقيقيا فكل ذلك اصفات نفوسنا ان غير متميزة الا سطر فابر
الا ترى ان حقيقته العلم لم تبين بعد وبقي الشراخ فيه مستمر الى الان ونحن
ان العلم هو الحالة الانجلانية فاذا وجدت متعلقة بالنفس حصل العلم بها والا
فلما دام دعوى العلم الحضوري فهو من الهوسات فاعلم **قوله** ومن
ظن التغاير بينهما قال الامام الرزاري به معرضا على الفلاسفة ان علمنا
ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين
علمنا بذاتنا هو انفس ذاتنا بعينه ولم جرافي التركيبات الغير المتناهية
واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم ان لا يكون ذاتنا علمنا بذاتنا واجاب
عنه النصير الطوسي ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا هو علمنا
الاغبار والشئ الواحد قد يكون له اغبيارات وعنه لا يقطع ما دام
المغير بعينه واما قوله حصول الشئ لنفسه لغرضي لغاير المستبين كما ضاقت
الشئ الى الشئ والحاد الشئ للشئ وذلك لغرضي امتناع كون الشئ عالما
سبب مجوابه ان تغاير الاغبيار كاف في الحصول والا صانته فان المتعالم
لنفس معالج باغبيار اخر وليس لكاف في الاسجاد لانه لغرضي تقدم الموجد

علي الموجد انتهى بهذا الكلام كالتص على ان التغاير في العلم الحضور في المتعلق
بنفسها ضروري ونقيب عليه المحتج به بانه قد نسبت عليه التغاير الذي بعد تحقق
العلم بالتغاير الذي في مصداق العلم وليس بينها في المصداق تغاير لان مصداق المعلو
والعالمية وكونه مبداء الاشياء امر واحد هو نفسنا لا امر زايد مغير فيه كيق
ولو كان هناك حبيسة تفيد به مغيرة في مصداق المعلوماتية لكان المعلوم سببا
مفيدا لادوات العالم والوجدان بكذبه وهذا بخلاف المعالج المعالج فان اجماع
النفس بما هي طيبة والمعالج بما هي نفسها بما انها مرتضية فقد اختلفا بالاعتبار بها
كلام منين وجنيد فالجواب عن الايراد الاول الامام ره ان العلم بذاتنا
نفس ذاتنا ولذا علمنا بهذا العلم نفس ذاتنا وكذا ولا تسلسل وليس هناك
الاشي واحد هو نفس الذات ولا امتية فضلا عن التسلسل وعن الثاني
بان امراد بالخصوص عدم العينية لان هناك اضافة مخفية في بعضي التغاير
نعم لنفسي الحكم بالخصوص وعدم العينية التغاير الاعياري في الدين حين الحكم
ولا يلزم منه التغاير في المصداق فذير ذلك ان توجه كلام الطوسي بان
المفصل ان لا تسلسل بل هناك شي واحد لكن الدين ان يقيد بالادضاف
العارضة كالعالمية والمعلوماتية فيحصل التغاير بعد تحقق العلم فيلزم التسلسل
في الاعتبارات ينقطع بالنقطاع الاعياري ولم يعرض الا بالاعتبار بعد
تحقق المصداق للعلم بذاته هو المنشأ الاعراض واما في المصداق فشي
واحد فلا احتمال لتوهم التسلسل وكذا حاصل اجواب عن الثاني ان
لا اضافة هناك في مصداق العلم وانما الاضافة يحدث بعد تحقق العلم

وعند ذلك التعابر الاغيارى كاف كما في المعالج والمعالج نراوان كان فيه
نوع من البعد لكن علم للنوجيات برخصه ثم زعم بعض الناس ان العالمية
مضافه للمعلومية فلا يكون مصداقها واحدا وهذا قول باطل ولا وجه لتوهم
التضاد فيها لعدم اباها مفهومها عن الاجتماع بالذات فافهم المقصد الخامس
المعدومات بل تمايزها **لا قوله** لا يجب الخارج اذ معنى انه ليس المراد
بقوله ليس سره يجب انفسها مقابل ما بالاضافة لان تمايز الوجودات يجب
الاضافة بل المراد بمقابل الخارج معنى ان تمايز الوجودات يجب **لا قوله**
والى ان اختلاف في تمايز الام ليس من حيث انها اعدام اذ اعلم ان
عدم تمايز الاعدام بوجهين احدهما اختياره المص والشارح المحقق قدس
سره بما هو انه فرد من المعدوم والثاني من جهة عدم لفظه لانه لا شك
في ان العدم معنى واحد لا محض الا بالاضافة فلانهم من دون
الاضافة الى المعروض ومعرض العدم معدوم ولا تمايز بين المعدوم
فارتفع التمايز بين الاعدام الا ان العقل ياخذ مفهوم العدم ثم يصفه
الى مفاهيم المعدومات فيحصل حضيض من العدم متميزة كل منها عن
الاخر وهذا الوجه وان كان متوقفا على عدم تمايز المعدومات الا ان
النزاع في تمايز الاعدام ليس لانه فرد بالمعدوم بل بذات خارج مستقل كما
لا يخفى **قوله** ولك ان يقول الاعدام في العبارة المشهورة اذ هذا
هو الذي اختاره المحقق الداعي به زعمنا انه ان الامور العالمية مجرد
عنها المشتقات **قوله** والى لطيف دليل المتين اذ الاشارة اليه

المعدومات
تتمايز
بما
لا
يقتضيه
تتمايزها

في قوله ومن جعلها الاعدام فانه قد لزم منه ان الاعدام معدومات وقد ثبت
 من الدليل ان الاعدام متأثرة فلزم تمايز المعدومات فافهم قال المصنف
 فان عدم الشرط يوجب عدم الشرط وعدم الصدق عن محل الصحيح
 الصداه اجابوا عنه بان هذا النحو من التمايز ليس الا في الذين لان
 التمايز حاصل بين حصص عدم احاطة بالاضافة الى الشرط وغيره اما
 هو في العقل او المحض موجودات فمبنيه وبارة بقرينة الاستدلال بان
 عدم العلوية لعدم المعلول دون العكس ولهذا يكون الاستدلال عن عدم
 العلوية على عدم المعلول ببرهان الكس والعكس برهان الان ولو لا التمايز بين
 عدم المعلول وعدم العلوية لما استقام المعلولية والعلوية واجيب بان
 عدم التمايز لفظ الذات لا في المعلولية وانما ياب فيها عدم التمايز الاتحاد
 بينهما الا ترى ان العلوية المعدومة لا يخرج عن العلوية لكن الاضافة بالعلوية
 انما هو في العقل اعني ان العقل لصفه بعد وجوده فيه بانه علوية في نفس الامر
 بمعنى ان لطلان العلوية في نفس الامر في نفس الامر على لطلان المعلول
 فيها ومما شك فانه قد سئل لعدم المعلول على عدم العلوية فيكون عدم
 المعلول علوية في العقل لعدم العلوية ومنع ما عليه وقد قلتم ان عدم العلوية
 في العقل علوية لعدم المعلول ولا ينبغي ح فرق بين الاستدلالين يكون
 احدهما لما والاخر انما وطه ان العلوية جانب عدم العلوية ثابت لنفس
 عدم العلوية بمعنى ان المتربط على عدم العلوية وطلانها لطلان المعلول
 بحسب نفس الامر وان كان محكم بهذه عند وجود العدم في العقل واما ان

جانب عدم المعلول فالعلية باعتبار العلم أي علم عدم المعلول والتقدير
به علته لعدم عدم العلية والتقدير به فالعلية هناك بين العلويين نفسها
نفس الأمر من دون اعتبار الوجود وهما بين العلمين أو المعلولين
من حيث إلتحاقه لعلن بهما العلم فالصحيح الفرق ولما كان المشهور بين
الجمهور أن العلم بحصول المعلوم في الذين غير المحقق الدواني ربه عن
العلم بالوجود في الذين حيث قال والوجه في إجاب الـ يقال والفرق
أن نفس عدم العلة منصف بالتقديم على عدم المعلول بالذات ووجوده
الذي شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فإنه غير منصف بالتقديم
على عدم العلة بالذات بل إنما منصف بالذات ووجوده في الذين بالتقديم
على وجود عدم العلة في الذين فإن العقل حكم بالتقريب هناك بين الذين
نقول عدم العلة لعدم المعلول ومنها بالتقريب بين وجودي العلة بين
في الذين فنقول وجود عدم المعلول في الذين فوجود عدم العلة فيه فالوجود في
في الأول شرط الاتصاف بالتقديم وفي الثاني هو المنصف بالتقديم أولاً
يصح أن يقال لعدم المعلول لعدم العلة والحاصل أن المزية عدم المعلول أي
الظلاله على عدم العلة لا وجود لظلاله لأنه من الضروريات أن ما وجوده على
الوجوده فبظلاله الذي هو رتبة على لظلاله الذي هو رتبة لا أن وجود لظلاله
وهذا ظاهر جداً وبهذا بخلاف العكس فإنه إنما تحدث هناك لعدم لعدم العلة عند
حصول العلم لعدم المعلوم فالعلية بها إنما هي بالذات لوجود عدم العلة في الذين
فإن العلم يعني أو لعدم العلة الموجودة في الذين بما أنها موجودة قائمة بالذين

فانه العلم بمعنى اخر فقد انصح الفرق في هذا الكلام بين ولا توجه اليه ما قبل ان العلانية
 والمعلولية انما يكونان بالذات بين الهيئات دون الوجودات والوجود
 انما هو مافيه التقدم ولو كانت العلانية بين الوجودات لوجب اعتبار وجود اخر
 يكون فيه تعدد وقوله وجده عدم المعلول في الذين فوجد عدم العلانية لا يدل
 على ان العلانية للوجود بالذات بل انما يدل على ان مافيه التقدم والعلانية
 الوجود لا غير كالتفصيل وجده حركة اليه فوجد حركة المفتاح ولا يدل به اعلى ان العلانية
 بوجود حركة اليه لا نقول ان العلانية والمعلولية في الهيئات لكن العلانية هي
 مثبته عدم عدم المعلول لمثبته العلم المتعاقب بعدم العلانية الا ترى انه من المعلوم
 ان ليس العلانية هي عدم المعلول نفسها بما هو عدم العلانية للعلم به لكن لما كان
 العلم عبارة عن وجود المعلوم للعالم فلم العلانية للوجود بهذا الوجه قطعاً ولا يقال
 الموجود الذي ينبغي انما هو قائم بالذات من من لانه العلم بمعنى مثلاً والاكتاف
 وح فالمراد بالوجود الذي ينبغي الموجود الذي ينبغي وقد يقرر ان الاستشهاد بان يقال
 عدم العلانية لعدم المعلول ولا يقال وجده عدم العلانية في الذين فوجد عدم المعلوم
 غير صحيح فانه كما يقال عدم العلانية لعدم المعلول كذلك يقال بحقق عدم العلانية
 فيحقق عدم المعلول فلا فرق بينهما مع انه كلام على الاستشهاد في المقام المتشبه
 ليس من داب المحصلين غير دار لان القول بهذا النمط ليس بصحيح حقيقه
 لان عدم لا يحققه وانما الصحيح بطل العلانية عن الواقع فيطل المعلوم لكن
 لما كان هذا البطلان بحسب الامر عر عنه بالتحقق وليس المراد ان هناك
 محققاً في نفس الامر لعدم كيف وهذا لا يصح بوجه محتمل اجاب هذا المحقق به بوجه

اخر وقال ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلّة على عدم المعلول باعتبار وجوده
في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيها لا يكون الا في الذين اذ كان موجودا
في الخارج فرضا كان منقضا ما يجب ذلك الوجود وتقدم عدم المطوي على
عدم العلم من حيث حضور الوجود الذهني والنظر ان حاصل هذا الجواب
انما سلمنا ان العلّة فيها نفس عدم المعلول ايضا والوجود الذهني شرط لكن
للوجود الذهني اعتبار ان اعتبار انها وجود في حد ذاته من دون اعتبار المتغير
هو الوجود في نفس الامر وفيه جهة خصوص الذهنية فلو اعتبر انها موجودة في الزمان قائمة
به وخصوص الوجود الذهني بغيرية فعلية عدم العلّة المعلول من جهة كونه موجودا في
نفس الامر ونفرض هذا الوجود في الخارج لكانت العلّة كمالها والمنع عليه مكابرة
كما قال هذا المحقق في الجبرية وعليه عدم المعلول انما هو باعتبار الوجود الذهني
بما هو وجود ذهني لان العلّة فيها باعتبار العلم فالوجود الذهني وقيامه بالذهني
وقيامه بالذهني بما هو وجود ذهني وقيامه بالذهني بغيرية واذ قد استبان
من قبل ان العلم متغير للمعلوم وهو محالة والابجائية استخرجنا عن امثال هذه المتوهمات
في تفكك امثال هذا الاشكال كما لا يخفى **قوله** وانظر انه لا خلاف في عدم تمام
المحددات لا بد من هذا النقل من نصيحة ونيف يكون صحيحا مع ان المتكلمين فاطنة
يقولون تمام المحددات الخارجية في علم الباري عز وجل قبل وجودها مع كونها
معدومة مطلقا لقولهم بحدوث العالم وعدم حصول المحددات في ذات الباري
عز وجل عند تمام **قوله** فالمحددات الخارجية لما كانت اهل لكان الامر كما زعم المخسرة
لما صح الحكم من المتكلمين النامين للوجود الذهني يكون بعض الاعداد عللا لبعضها ونقصها

نزدوا البعض الى غير ذلك مع انهم يحكيون تملك الاحكام بلا رتبة فعلم انهم قابلون
بما في المعدادات الخارجية ولذا حرر المصدر في النزاع في المعدادات المطلقة
وحكم بان افلا سفة القائلين بالوجود الذهني يملكون تأييد المعدادات المطلقة
اذ كل تنمير موجود في الحيلة فيها و خارجا فلا تأييد بين المعدادات المطلقة و
غلا الفاسين للوجود الذهني المعدادات الخارجية معدادات مطلقة وتأثيرها
ضروري و لا لا تطلب الاحكام الصادقة البدينية فلا وجه لتعير كلام المصدره عن
هذا القول شارح المقاصد انه الذي لا يوافق اصولهم ثم يرد عن المكملين ان
التمرام تأييد المعدادات التي لا يثبت لها خروج عن حكم القطرة فان ما لا يثبت
له بوجوه الوجوه كيف يثبت له شيء فني يثبت التميز لكن ورد و هذا غير ضار
نحن لصدده فانما لا ندعي ان ذهب المكملين تام بل المذموم ان ذمهم اذا قال
وحيد العرف فريد الدين اسناد الزمان القابل على الاقرار الجبر العلامة الحافظ
البارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمة المعين النزاع اما في تمايز
المععدم الخارجى بان يجعل المععدم المصيد بالحارج موضوع المسئلة وتمايزه
في ان بعض افراده يميز عن البعض الاخرام لان اريد بالتميز التميز بحسب الوجود
الذهني فمن الطر ان الذباب الى الاجاب الفلسفى لكونه المشتب للوجود
الذهني وان اريد بالتميز التميز بالحارجى فالذباب الى الاجاب المعقولة
القابلون لشيئ المععدم والذبابون الى السلب طوائف اخرى فالنزاع
على الاول متفرع على النزاع في الوجود الذهني وعلى الثاني الاختلاف في
شئ المععدم بان كان المشتب في المتفرع عليه مشتبا في المتفرع والثاني

فيه تأييد

فيه ما فيها من بل كانه هو فلا فائدة بقيد بها في جعلها مسلمة على جهة وان اريد
بالتميز التميز للادراك بمعنى ان العقل يعقل عن هذا المعدوم غير بالعقل عن المعدوم
الاخر والتميز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج او الدين فلا
ينبغي ان يقع في المسئلة نزاع اما الحكماء فظاهرا منهم يقولون بالايجاب قطعاً واما
المسكئون فهم يقولون لا يملكون احكاماً صادقة بدوهم منها المعايير باين
عدم الشرط وعدم الشرط ذاتاً واحكاماً وان انكروا ظرف الذين الذين
اخضع لقبه حكمهم واما في المعدوم المظلم بان يجعل هو موضوع المسئلة وتنازع
في ان بعض افراده متميز عن البعض الاخرام لا يصح من المسكول اختياراً بالايجاب
بان يعني بالتميز الادراك او بحسب نفس الامر بناء على ان عقد الوضع يخفق
عنده فان المعدومات اخرجت التي مرادها تمايزه بحسب نفس الامر معدومات
مطلقة عنده واما احكامهم فليس بها تعقل وبفهم هو شيء هو معدوم مطلق بل كل ما
يشير اليه العقل اشارة موجودة في الدين فالصادق على مذهبه السالفة
القالية لانه من المعدوم متميز لا على ان شيئاً هو معدوم مطلقاً مسلوب
عنه التميز بل يعني ان الشيء من المعدومات مطلقاً فضلاً ان يكون متميزاً
النزاع الضم فتفرع على الاختلاف في الوجود والذهني لا معنى ان الثاني
ناف والمثبت مثبت بناء على تحقق عقد الوضع عنده والمثبت ناف
اولاً لا تحقق لعقد الوضع عنده انتهى هذا الكلام متين لكن في تحقق عقد الوضع اذا جعل
المعدوم المطلق موضوعاً تاملاً والا فصدق حكم ايجابي بدون وجود الموضوع فليعلم
التعبد بالوجود الفرضي لكن هذا غير ضروري ما في صدوره هذا الجبر لان هذا مبطل لمذهب

المكملين ومقصوده رحمه الله تعالى انهم قائلون وان كان باطلا في نفسه ثم قال و
 بخش هذا التوجيه ان حاصله ان الامور المتمايزة اتفاقا بل هي معدومة مطلقا
 او موجودة وليس هذا اختلافا في التمايز انتهى هذا ايضا كلام شين الا انه لما يمكن ان
 جعل المسئلة كذلك يمكن جعلها عكس هذا ولا عابته على من جعل المسئلة
 هذا العكس ثم قال ولعلك ان تأملت فيما ذكرت علمت ان المسئلة با
 حذر حرر لا يصح عن شئ مستنبته اما عدم القابلية في جعلها مسئلة مستفلة واما عدم
 تصور التمايز لتحقيق الاجماع واما عدم التمايز فيما فرض فيه والتوجيه الاخير
 الاختلاف مع بعده لا يخلو عن قريب وهو الذي اختاره صاحب المواقف
 رح انتهى وما ينبغي ان يعلم انه ربما تشكك بانه فرق بين المعدومات
 وبين الاعدام فالمعدومات ليست متحققة في نفس الامر ولا متميزة واما
 الاعدام فهي متحققة في نفس الامر وجد الالمان ام لا فح قد تميز الاعدام والموجود
 منك ومن له نوع رشد لا يصحى اليه فانه فرق بين قولنا الاعدام في
 نفس الامر وبين قولنا الاعدام متحققة موجودة في نفس الامر فالاول محال
 والثاني باطل فان نفس الاعدام في نفس الامر دون وجودها ومعنى كون
 انفس الاعدام في نفس الامر بطلان الاشياء في حدود انفسها كما ان
 معنى وجود الاشياء في نفس الامر تحققت في حدود انفسها فكون الاعدام في
 نفس الامر لا يقضى وجوده ولا متميزة ثم انه ليس هناك اثر بعينه البطلان
 بل الاعدام نفس بطلان الذات كما ان الوجود نفس تقرير بالذات فالعدم
 سلب الشئ لا شئ بعينه بالسلب فالعدم في نفس البطلان مصفى شئ ثم العقل

ان ياخذ غور

ن
التي ياخذ صورته ويدركها ويعبر بها عن هذا البطلان فاذا اريد الحكمانية عن هذا البطلان
فان كان البطلان لطلان نفس الموضوع حكلي نسبة سلبية محمولها الوجود ولا يصح
الحكمانية عنه بالايجاب النية والا لكان هناك شيء قد انصف وليس الامر كذلك
وكما ان نقرر الموضوع في نفسه حكلي نسبة ايجابية محمولها الوجود في عقود البطلان
السببية كذلك البطلان الموضوع في حد نفسه حكلي عنه سلبية محمولها الوجود في تلك
العقود والا ان القضية سلبية والمحمول اعدام فانه يظهر بلوح بطلانه بضرورة العقل
وقد مر بانه بما لا مزيد عليه وان كان البطلان لطلان وصف عن موضوع
فحكلي نسبة سلبية محمولها تلك الصفة ولا يصح الايجاب اصلا الا اذا اريد
الحكمانية عن نقرر الموضوع بحيث يصف هذا البطلان ولا يصح الايجاب اصلا
اذا اريد الحكمانية عن بطلان الصفة في نفسه عن الموضوع فقد اوضح ان المحكي
عنه للسانته والموجبة لا نجد ان اصلا بل المحكي عنه في الالته ارفع المحكي
عنه في الموجبة عن صفته الواقعة اي بطلانه في نفسه من دون اعتبار المتغير
ولا يصح قول المحكي انه ان زيد معدوم فصفه موجبة بحكم الحكمانية حاكية عن
بطلان الذات في نفسه ثم هذه الذات الباطنة في نفس الامر متناهية
بمنتهى او ممكنة ليست شيئا منفردة على ما هو مشهور فالمفاهيم التي تجعل
عنوانات ليس لها عنوان اصلا الا ان هناك معنونا لصدق عليه انه معدوم
لكن هذه العنوانات منها سميها ان لصدق عليه على شيء ويكون لها
معنونا صحي عن بطلان معنونات هذه العنوانات نسبة سلبية موضوعها
هذه العنوانات ومحمولها للوجود مكلفة الضرورة بان يجعل النسبة الملية

مراودة لتعرف هذه المطلوبات ولذا اذا كان البطلان لطلالان الصفة
 لكن الموضوع بحيث بالي عن الاضاف بها بالبراث يحكي نسبة كسبه فزوجه
 موضوعها الموضوع ومحمولها الصفة وان كانت تلك العنوانات صاحبة
 للتصدق ولم يصدق في كسبه نسبة كسبه بالامكان فالجبات التي في القضايا
 الالهية كصفات للنسبة السلبية بحيث يكون النسبة الكسبه بالحكاية
 عن نحو ما من لطلال معقول عنوان الموضوع وليس هناك في التحكي عنه
 كيف كسبه ما يحكي عنه هذه الكيفية ليست جهات السواب كصفات
 المطلوب فافهم حال حكاية القضية الالهية والموجبة منها واستفهم ولا يحيط
 مثل تحيط صاحب الاقنومين حيث اتخذوا بالتفصيح به الذي المرع عن
 فضلا عن بلوغ الناحية ولقوة لبعبارات شعرية ذات افادات سطحية
 ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا كان او سالبا بنوية وان لالنسبة
 في القضية الالهية ورا النسبة الايجابية التي في العقد الموجب وان
 مدلول العقد الالهى ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس من عمل بل سلب
 حمل وانما يقال له الحمل على المحاز والنسبة وان لامادة للعقد الالهى
 النسبة السلبية وانما يكون امادة بحسب النسبة الايجابية فلذلك لا يختلف
 امادة في الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية والسلبية واعرض
 عما احدثه متلفه المحدثين من ان في السالبة نسبة سلبية ورا النسبة
 الايجابية وان امادة بحسب النسبة السلبية كما يكون بحسب النسبة الايجابية
 وان امادة السلبية محالفة لمادة النسبة الايجابية ولا تخلو شي منها عن

المواد الثلث الا ان المشهور اعتبارها في النسبة البتوتية لفصلها وتفرقها
ولا ندرج ما يعبر في النسبة السلبية فيها اذ واجب العدم هو ممسح الوجود
ممسح العدم هو واجب الوجود ويمكن العدم هو ممكن الوجود ثم قال في موضع
اخر من كتاب المسبب بالافق المبين ومما استعمل ان يغرب من كبر او
المثانية لاسيما من هذا الرئيس الواسع العقل الواحد الفرعية انهم يطلعون
على هذا السهم يذيلون عن الحكم بانه كالا يكون بحسب النسبة السلبية عن
كذلك لا يكون بحسبها جهة ولا تخلف ذلك بحسب اللغات اذ هو
امر عقلي لا يحتاجه اصلا السبب بين ثبوت العدم وهو الذي يعطيه الموجب
المعدول او الموجب السالبة المحمول وبين عدم البتوت وهو الذي يعطيه
السالبة السبب بفرق وحكم السلب بما هو حكم سلب لا قطع النسبة الايجاب
ولا يكون فيه اني ذلك السلب انما هي ممكن للعقل حين ما هو سالب
للسبب بما هو سالب لها ان بلا خط حال مفهوم السلب وحكم عليه بانه مفهوم
او متحقق او متحقق او غير ذلك بل انما له من تلك الجهة ان يقول ليس
بحقق النسبة الايجابية وليس فيه وضع شيء بالصح كلفه بل رفع بحث
وليس ضرورة فان اراد لحاظ هذه النسبة مع غزل الفصد عن حاشية
النسبة الايجابية والتفت الي ذلك السلب الفاطع لها فاذن ليس
يلحظ في السالب ان سلب النسبة الايجابية ايجابا او سلبا حتى يكون
له جهة عند العقل بل انما يمكن ذلك في لحاظ اخر عند ما نسبت الي ذلك السلب
ثبوت او سلب وبالحمل انما يكون للشيء حال بما هو شيء لا بما هو ليس شيء دائما

يصح كلف النسبة بما هو رابط لا بما هو ليس السلب بما هو سلب رابط ولا الشبها
الاشباه انما يكون له النسبة بما هو مشترك عند الذين لا بما هو رفع الربط وكذلك
ليس الموضوع بما هو موضوع سلب في نفسه او سلب عنه المحمول شيئا ولا
المحمول بما سلب عن الموضوع شي بل انما النسبة للموضوع او المحمول او سلب
من حيثية اخرى غير السلب وانما يصح كلف الشيء من حيث له شيئا لا
حيث هو سلب وانما يصح كلف الشيء من حيث له شيئا لا من حيث هو سلب
عنه الشيئية فان كلف انما يوضح في الايجاب والسلب يرفع النسبة لا يجانبه
الكيفية فاذا كان النسبة السالبة باسم نسبة شيئية جته او ليس بحسبها
الارفع الايجاب لا محالته حال ذلك الرفع كما لا يكون بحسبها عنصر من هذا السلب
ومن سبيل اخر ايضه قد سميان هو ان العنصر حال الموضوع بالايجاب وحال
الموضوع بالايجاب حال المحمول بالنقياس الاسمي الى الموضوع بحسب الامر
لا في حكم الامر بحسب الفعل فاذا كان لا يكون العقود الموجهة الاموجهات
ثم قال في موضع اخر واذ قد درست انه لا يصح كلف السلب من حيث رفع
وقطع الايجاب بل انما من حيث لم يخط له ثبوت او غير ايجابه شيء ولا سلب
بما هو سلب شيئا ويرفع به ايجاب عنصروا جهة علمت انه لا يكون النسبة
كيفية ضرورية ابدوام او غير ذلك بلا معنى ضرورية النسبة امتناع
الايجاب انه اني لعضدها ومعنى دوام النسبة السالبة سلب تلك النسبة الا
بجانبية في كل وقت على ان يغير ذلك في النسبة الايجابية ويجعل السلب
ناطقا بها بذلك للاعتبار بغير رفع الايجاب بحسب ما يدف فرض من الاوقات

فان لم يكن الفرق بين ان السبب الضروري وسبب الضروري وبين الالزام
سلب الالزام مثلا انتهى كلامه المخرجه وانت لا تبهر عليك انه مهاد اول
للمسئله سلبه الالزام بالايجاب ثم فرع عليه ان الجهة لا تقع كنقطة النسبة السلبه
بناء على ان ما هو فرع محض وليس صرف لا تكلف بكيفية فقيه اولاً ان المقصود
المهمه باطله لان النسبة الايجابيه باهي سببه راطيه غير مستقله بالمفهوميه
ولست ملحوظه استقلال الاد لا يتعلق توجه الذهن والنفاته اليها الا بالعرض واذا
كان الامر كذلك فليكن يضاف اليها سلب ليس من الضروري ان عندك
وعند كل من يصلح للنحاطيه ان ما هو غير ملتفت بالذات ولا يتوجه اليه الذهن
بالنحاطه كيف ان المفهوم من المفومات باهي سببه كانت بل الحق النسبه
السلبيه معني بسيطه كانت النسبة الايجابيه الا انها حكاية عن لطلان الذات
وطلان الصفه عن الموضوع كما قدسيا والنسبة الايجابيه حكاية عن تفر
الذات في نفسه او بحيث يضاف بالمحمول ويصير مما هي الصفه نامنه بحيث لا يصح
صدقها ولا الذبها لان مصداقها لا تجمعان ولا يرتفعان واما ما لو سلم الميسر عليه
فينا ما يفي عليه غير صحيح لان سلب النسبة الايجابيه وجوده في الذهن ولها
صوره عقليه بها يحكي عن استغاضه في نفسه او استغاضه عنه فليكن ان يكون بزه
الصورة العقليه امر مفيد في الذهن باحدى النفقات من ضرورة او امكان
فيحكي بهذا المفيد ولا حله كلف الحكايه بعض العنوانات بخوار الحكايه عن لطلان
معونها في نفسه وفي حاله والبعض الاخر بالبعض الاخر ويمكن ان يعبر اليه لهذا
العنوان الاباء عن الصدق لذاته اولاً لذاته بهذا الاعتبار يصح اعتبار الغاير

من القضية السابقة لكن لم يقرر الا اني الاحجاب الالفانية واما ان سلم ان معنى
فردية النسبة السلبية امتناع النسبة الابحانية فنقول بانه النسبة بمنتهى
لا شيء محض لان هناك شيئا يعبر عنه بالمتنوع فيسعى ان لا يوضح كيفية كيفية اصلا
لان الكيفية انما يكون لها موشى لا لها موشى فاما هو جوا بها متماثل **فانه** لان الفلا
المستبين للوجود الذي هو او قال استاد عصره الجبر العلامات الحاقط الساري رحمه
الله تعالى هذا القول ناسخ من خلط التوجهات بخلاف دفع في هذه الفلاسفة
ومقصود هذا الجبر انه قد مر في كلامه ان المراد بالانما ان كان التمايز بحسب الوجود
الذي في خلاف كما ذكرنا في المقاصد واما اذا كان المراد التمايز الادراكي
او النفس الامري ويكون موضوع المسئلة المعلوم فالمطلوب فالحلاف كما في العلم
رج فتنال المقصد السادس في ان المعلوم شيء اسم لا فال المصدر احيى هذه
المسئلة من انبات المسائل او قيل الحوض في المقصود لا بد من تحرير النزاع
فنقول قد قرر عند البصر المحدث ان التفرقة بخون نحو به تربية الانا انا ما بف
او بقرره في يحمل تربية عليه الانا كما يقول الفلاسفة بالوجود الذي فانه
وجود تربية الانا فان الوجود فيه يجعله عالما بقيامه ونحو لا تربية به الانا
ولما علمت ان الموجد ليس الابد ان الانا لم يكن هذا التفرقة وجود بل نحو
الاول من التفرقة ونقط الثبوت والنسبة بل كلا النحويين من التفرقة
واذا عرفت هذا فنقول ذهب الصوفية الصائفة قدس سرارهم واذا انما
ما اذا فهم المعبرلة خذلهم الله تعالى الي ان الهيات الامكانية قبل كونها
موجودة ومبدأ الانا المطلوب منها كانت منفردة ثانية من غير ان يكون

المقصد السادس
في تربية

مما يترتب عليه الآثار المطلوبة ومن غير ان يكون موجود الوجود ظلي متز
الآثار لكونها قائمه محل مترتب الآثار بل قائمه بانفسها لا في موضع ولا في مادة
وتحسب معتبرا لاشاعة والماتريديه تنكر الثبوت حال العدم ويقول المهيأت
كانت منسفة حال العدم قبل الوجود والوجود مرادف للثبوت عندنا
والفلاسفة انهم يشاركونا في الحكم بكون المهيأت منسفة قبل الوجود
الوجود هو الثبوت لكنهم قالوا للوجود والثبوت محو ان نحو يترتب عليه
الآثار المطلوبة بما له ثبوت وهو الوجود انما حجب ونحو لا يترتب به الآثار
المطلوبة من مثله باله ثبوت الا ان له فيما له موجود مترتب الآثار
عليه آثار هذا القيام فمجعل المحل متصفا لعلم ونحوه من الآثار الوجود
بآثار سببها معقولات ثابته ونحوه غير الآثار المحسوسة بالحوادث من
الوجود فالحلاف مهيأت في ستمين احدها في اطلاق لفظ الوجود
بل هو مرادف للثبوت ام لا وهذا الخلاف لفظي يرفع الى اللغة
والاصطلاح وثانيهما في ان المهيأت قبل الوجود بل ثابته متفردة
منفكاعا هو مبدأ الآثار وهو الوجود بان لا يكون هو نفسه مبدأ الآثار
في هذا التفرد ولا يكون مبدأ الآثار عارضا له من دون ان يصف
بانه موجود وان ثبت قلت من دون ان يكون مترتب الآثار
فقال معظم اهل السنة والجماعة وهم الصوفية الكرام اصحاب الكرام
العظام رفع الله تعالى اعلامهم وادواقنا ما اذ اقيم وحشرنا في زمرة
محييهم واجل الانه وهم المعتزلة فتدليهم الله تعالى بعم هي ثابته قبل

الوجودية الا ان اخبار الامنة الصوفية الكرام يطلقون الثبوت العلمى المعترف
الثبوت الخارجى والظاهرة لا فرق في العناية وانما الافتراق في العبارة
وذهب المتريدين والاستايعرة من اهل السنة والجماعة لترسيم الله
تعالى واعطائهم من عنده سلطانا نصرا الى ان لا يقرروا لاثبوت للمبانيات
قبل الوجود ولا في دين من الاولين بل المبانيات انفسها منقبات
حال عدم وذهب الفلاسفة الى انها لا تثبت لها قبل الوجود لكن
لا تجلو عن احد الوجودين وجود خارجي ووجود ذاتي في دين من الاولين
العالية والساقلة فهذا التحديد يحرم النزاع وقد بان لك ان القول بثبوت
المعدومات قبل الوجود ليس باطلا بالضرورة من قبل المكابرة كما يرغم
العض اما لعقله ما ذكرنا من تقرير اقول المذهب واما للذوق في القول
قد اثر به كما دفع لصاحب الاقناع المبين قد افترع في قالب النفاذ
والمع الزائفين عن الحق بالوثاق قال سنا وعصره العلامة الحافظ النجار
ره وبما انه اى بيا ان الفرق بين الممكن والمنع في الثبوت وعدمه
ان المنع الجوا وتمام الجواز تمام العوض الا ان اتصال الوجود
لشئ محلا قابلا هو المنة فالممكن انما صار ممكنا لكونه ذاتية المنع
انما صار ممكنا لكونه فاد المنة من الممكن ان يكون منة لا قبل الوجود
او قابلية من لوازم المنة بانى بل المنة عين القابلية للوجود كالسوى
الادنى عين الاستعداد للصورة قال فرضت وتدعى انها غير قابلية
للصورة كنت مناقضا لما ثبت ان المنع لامنية له ان وجب لا يكون

ثبوت اذ المراد بالثبوت على ما استعلم كون الشيء ذا منهية انتهى والمراد بكون
الشيء ذا منهية تفرق المنهية في نفسها منتقلة عن الوجود والفرق بين الممكن والمنع
متنصوص في الفتوحات الملكة للشيخ الأكبر خليفة الله تعالى في الارضين
اذا قال الله تعالى جلالة كلامه رضي الله تعالى عنه او سكنة مقام البروق
رتبه عنده قائم قال هذا الخبر انهم ما قصدوا ثبوت اعدام محققا
زايدا على ذاته بل وانها التي ليس معها الا مفهوماتها المعنى ان ثبوت
ذات الشيء لا مما لا يتجمل الانشاء لانهاء صفه من صفات الذات
منها الوجود ضرورة ان مبدءا حل الذات نفسه كما ان مبدءا حل العزل
غير الذات فالمعبر له يقولون كان الالف ان انما توجد غير
هم كاذبا يقولون وجد نصار اننا وذا معنى تفرق المنهية مع خلوه عن
صفه الوجود اى انصافها بالعدم لا ينطبق الحلل الى كون منهية واما
انصافهم تفرق الثبوت بالمعنى المذكور الى الخارج فمنسبة على ان
للخارج عندهم معنى واحد هو الذي يعبر عنه بنفس الامر اى ثبوت
الشيء في حد ذاته فانما ارادوا بالخارج خارج الذين لا ان الخارج
طرف يزيد على المنهية يكون للمنهية حصول فيه ويسمى هذا الحصول بالتفرق
والثبوت فمن يعقل الثبوت الا غير الى على هذا النمط لا يخفى عليه انه في
ثبوت الحقيقة لا ينبغي انكاره انتهى ما افاد من كون الثبوت عين المبدأ
فمنفق من جميع من قال ان المبدأات الامكانية ثمانية في حال العدم و
اما ما قال ان الوجود صفه زائدة مصداقه غير الذات فهو من باب المعترلة

خذلهم الله تعالى خاصة واما الصوفية العلمية فلا يقولون بربل يقولون هو محض
 النفر يحصل بعد الاتحاد نعم هذا النفر الشبوي ليس مصداق الموجودية بل
 مصداقها لنفر اخرها ورنما سبوا ان الشبوت الى العلم لان علم الباربعالي
 والنمير انما يكون بهذه المهيئات الثابتات لا ان لها طرفا فيها الشبوت
 غير نفس الامر فانهم هم ان الصدر الشيرازي يلمنه صاحب الاقن المبين
 لما لم يفهم نبوت العدم وحال العدم يستبعد ضرورة القول عن الشيخ الاكبر
 جليله الله تعالى في الارضين ثم وجه بان المراد بالعدم سلب الوجود لفضل
 وبالشبوت الوجود الاجمالي والحاصل ان المهيئات قبل وجودها انفصلا
 موجودة اجمالا في بعض العوالم الصورية واحدة في علم الله تعالى وهذا يستمر
 شئ فانه ما يصلح كلامهم فان الاعيان الثانية في الازل كل عين منها
 منبر عن عين الاخر عندهم فلا يصلح هذا توجيها لكل منهم ثم هذا الوجود الاجمالي
 ابن هرون فاعلم بذات الباربي غرضه بل فهم غير قابلين بحلول موجود في
 وانه تعالى وان كان في الخارج فهو العبد لان هذه الاعيان صور علمه
 فيكون مقدمة على الموجودات الغيبية كلها ثم ان الاستبعاد في هذا النحو
 في الوجود الاجمالي محذرة بحيث يكون كل من الاعيان صارت شيئا
 واحدا فيلزم اتحاد المهيئات المتغايرة وهو بطم كاهن سابقا وسنين في
 مستقبل القول ان شاء الله تعالى او متعددة فكل منها متغايرة مفصلة فلا
 احوال فان الحق الصريح ما ذكرنا قال المصنف من جعلها ان المهيئات محمولة
 اعلم ان المنقول من المعنوية ان المهيئات الثانية غير محمولة في نفسها

انما المحجول موجود فيها والحجل جعل موقوف كما يحقق الشئ قدس سره الشريف
ويمكن ان يكون المحجل جعلاً بسيطاً بان يكون للمهيئات تقريران تقرير
في نفسها وهو تقرير ضروري وتقرير اخر ويكون في هذا التقرير مصداقاً للوجود
فهذا التقرير محجول جعلاً بسيطاً وقد نص الشيخ الاكبر قدس سره في النفوس
الملكينة في الباب السادس والسبعين ولما بيته على ان الاعيان انفسها ما هي
جاعل وقد وقع في موضع الاخر ان الاعيان واجبة البتة واعياناً متمتعاً
متمتعاً بثبوت وعند هذا العبدان مقصوده رضي الله تعالى عنه لقي المحجل
وهو يخلق بالارادة يا مكرن لا اله الا انت باقتضاء مقتضى فان الاعيان
كما مر صدرت عن الفيض الالهي باقتضاء ذاته وهذا الاقتضاء اقتضاء
الجبالي لا الاختياري ليتوقف الاختيار على ثبوت هذه الاعيان لا اله الا انت
علمية ولهذا اطلق رضي الله تعالى عنه لفظ الوجوب لان المخلوق بالاجابة
واجب عند وجود المقتضي بخلاف المخلوق بالاختيار فانه في شبهة الله تعالى
الشيء والفعل وانما تركت هكذا ليعني ان يفهم ورفع الاقتضاء غير مناسب
قوله اما اذا كان المراد عدم امتيازها في الخارج فلا قد عرفت فيما سبق
ان المراد بعدم الامتياز في الخارج ان فيه هوية واحدة هي الوجود وهي
الوجود المنه فاذا كان الامر كذلك فاذا انفي الوجود انفي الهوية فليعلم
من استفاء الوجود استفاء المنه فلا يمكن القول بثبوت معدوم بذاته
لا ينبغي عليك ان مقتضى الدليل المقام على عينية الوجود انما مقتضاه
ان الهوية المنفردة نفسها وجود اي مصداق الوجودية وهذا لا يناقض

كونها منتفرا بنحو لا يكون وجوده اي مصداقا للموجود فيه والحاصل ان الثبوت
المطلق عين للمتيب المطلقة والثبوت الخاص الذي هو الوجود عين للثبوت
الخاص والثبوت العدمي عين للثبوت العدمي هذا واضح ما قد استرنا
سابقا عند نقل نذهب الصوفية الكرام وبه يظهر ان القول بالمتيبي
بالوجه المذكور لا ينافي القول بثبوت المعدومات **قوله** وانت تعلم
ان كثيرا من المتكلمين بل الحكماء اذ تعي ان الفرعية لا يصح لان مضافا
ان يكون القابل ثبوت معدوم بقول بزيادة الوجود والثاني ثبوت
بقول بالغيبة والامر هناك ليس كذلك فان كثيرا من السانين ثبوت
المعدوم يقولون بزيادة الوجود فالفرعية ليست على سبيل الخفية
قال في الحاشية بل على سبيل عموم المجاز فالمراد بالفرعية لزوم القول
بالزيادة للقول بثبوت المعدوم وجودا وان لم يكن اللزوم ارتقا
ومثله برز على القول بفرج ثبوت المعدوم على زيادة الوجود اذ لا لزوم
بينها وجودا فان الفلاسفة يقولون بزيادة الوجود ولا يقولون بغيبة
المعدوم فهناك الفرع انما هو بالزوم عدم لان انقضاء الزيادة مستلزم
لانقضاء القول بالثبوت وقد قدر الفرعية ساد عصره العلامة الخلف
البارسي رحمه الله تعالى بان الفلاسفة الضالون بغيبة الوجود للميت
في الخارج كالانسان مرة من غير فرق قصد لزوم من انقضاء الوجود في عن الخارج
انقضاء المتيبي اذ لو نفرت في الخارج لمكانت فيه وكون الشيء هو الوجود
لانه عين للمتيبي في الخارج فلو نفرت فانما تقرر في طرف اخر وهو الثبوت

فلا ثبوت للمعذور المطلق في طرف من دونه مخالطة بالوجود فاندفع
الابتراد المذكور لكن بقي بعد في التفرع ما لم يتناول قوله لا يخفى ان كثيرا
فيهم لا يقولون اه لا عند انكرى العنبة من الاشاعة فان جمهور
هم ومعتظمهم قائلون بالعنبة **قوله** اذا اخذ المواد الثلث كيفيات للوجود
انحارجي اي نسبة الوجود انحارجي واعلم انه لا صحة لهذا القول لان المنع
ياجي عن طبيعه الوجود فكيف يكون موجودا ونسبا وما استدل بقوله لان كل مبنية
غير تام لان المنع لا مبنية بل المقاسم التي نطق بها وجوه للمنع ليست وجوها في
نفس الامر بل عنوانا لا معنونا لها واذا لم يكن للمنع مبنية لا يمكن ان يحكم
عليها باحكام ايجابية ولذا احل المحققون ان امثال اجتماع النقيضين محسوبة
ولذا ما استدل بقوله اولها ثمانية في علم الملاء الاعلى لما علمت ان لا مفهوم
لها في تعليم وثبت في العلم نعم هذه العنوانات ثمانية في علم الملاء الاعلى وهي ليست
ممنوعة بل ممكنات موجودة من دون معنونا لها وهذا جعل مبنية وهذا القول
ان المواد الثلث كيفيات نسبة الوجود انحارجي فان لا يصح ان المنع
موجود في الذين فان المنع محسوبة الوجود انحارجي ولا باس بوجوده في
الذين ولا يخفى انه لا يصح الكلية البه فان المنع على هذا شامل لمنع الوجود
انحارجي فقط وللمنع الوجودين وجعل المواد الثلث كيفيات نسبة
الوجود انحارجي فقط بان يمكن الوجود والذهني بعيد لم بعيد الا ان يفهم المراد
كل ماله مبنية ممكنة كانت او ممنوعة موجودة باحد الوجودين والمنع الوجود
كلامية له فتدبر **قوله** المتأخرة بين الوجود والشيء اذ قال في الجاشية

إشارة إلى مناقشة وهي أنه إن أريد الوجود في الخارج والشيء في الخارج مطلق
 من الفضل مضمرة وإن أريد الشيء المطلق أو الوجود المطلق فكل منهما
 غير مضمرة وإلى جوابها هو أن المغايرة بين هذين المفهومين ضرورية فإنه
 إنما يراد بأحد هما الخارجي وبالأخر المطلق كما في هذين القضيتين وأنت لابد
 عليك أن هذا لا يصلح تنبها على المغايرة بين مطلقها وغايتها لأن المغايرة
 بين الوجود الخارجي والشيء المطلق كالمغايرة بين الوجود الخارجي والوجود
 وصحة إرادة أحد هاتين اللفظ الموضوع بأمره والأخر من اللفظ الآخر
 لا يدل على المغايرة بين معنى اللفظين المطلقين فتأمل **قوله** فليزِم عليكم
 أن يكون المبنية حال الوجود متصفة بالثبوتين أو هذا غير بين الاستحالة الأمر
 أن الفلاسفة يقولون بوجود شيء بوجوده من ليمون أحدهما بالوجود
 الخارجي والأخر بالوجود الذهني فكذلك أفعالهم فيه قال المبنية متفردة في
 حال المعدوم متفردة عن صفة الوجود وهي في ذلك التفرع إلا أن ذلك
 لكن لا تفرع آخر باعطاء المقض الحوادث متصفة في هذا التفرع بالوجود
 الذي هو نحو آخر من الثبوت ولا استحالة فيه وقد يقال في التفرع الثبوت
 له هو فيه وفي التفرع الوجودي لها هو فيه أخرى فلم يلزم ثبوت شخص واحد
 بثبوتين وفيه تأمل تامل **قوله** ولا يرد عليه إيراد الشبهة كسره آه
 فيه نظر ظاهر قال الثبوت سواء كان عين الذات الثابتة أو غيره
 يلزم كون الشيء ثابتا بثبوتين ولعله حسب أن الاستحالة إنما هي في عرض
 بثبوتين لشيء واحد وليس الأمر كذلك بل لو كان فيه استحالة فهي في صورة

الغنى بالزيادة سواء كان محققا انه لا استحالة في اثبات زيادة الوجود
وقد مر الكلام عليها فذكر قال المصنفه الوجه الثاني الذوات المفردة اه حاضرا
الدليل اجراء برهان التسلل في الثابتات او لا فرق بين الثابتات
والوجودات في جريان دلائل التسلل وانما ذكر السبيل التطبيقي لكونه
اشهر وتكون جاري في الامور الغير المتناهية من دون استراط الترتيب
عند الحضم فلا ينفع المناقشة بان السبيل التطبيقي انما يجري في احوال
دون ما هو يرى عنها كما ذكره رسل المشايخ في الشفاء ولكن تبقى النقطة
بحرمان هذا الدليل في الصور الفاتمة بذات الباري عز وجل لان محي
المشايخ قالوا ببقاء صور المعلومات وكون بعضها علنة لبعض فقد
لزم الترتيب الغير **قوله** الاعداد عند المتكلمين والمحققين من الحكماء
اه فية انه يجب ان الاعداد امور اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة
بل لها مثا وصحيح هي المعدودات والمعدودات عند الفلاسفة
غير متناهية كما لان النفوس الناطقة عند الفلاسفة غير متناهية تنقص
بها باعتبار مثا في الوجود والمراد بالاعداد المعدودات فتأمل
وانما حصر النقص بالاعداد ولم يذكر معلومات الله تعالى اه افرق
بين المعلومات والعد ولا يصح قال العد ولا يصح فية عدم التناهي
الذي ولو باعتبار وجوده باعتبار وجود المثا والالزام ان يكون في
المعدودات غير متناهية في الكم مع ان المتكلمين لا يقولون بالانها
الكم اصلها فحكم المعلومات والمقدورات واحد في الانها في الالزام

وإستحالة الأنشائي مقدورات الله تعالى عندهم غير متناهية بمعنى أنه
لا نقض عند هذه الأشياء قد استضعف الأولياء المشركين بالبيان
متجربين في حله هو أن مقدورات الله تعالى بحيث لا يخرج مقدور معلومة
له تعالى أم لا على الثاني يلزم الجمل بعض الأشياء المقدورة تعالى
علو أكبر وعلى الأول يلزم كون المقدورات حمله لا يمكن الزيادة عليها
وإني في الالفقية ولعبارة أخرى يلزم أنه لا يمكن تعلقيها بما وراء
هذه الجملة ولعبارة أخرى العلم بفيض الاحاط والالفقية لصا دله
وحله أن الالفقية بوجه لا ينافي بذا عدم إمكان الزيادة بوجه آخر
فإن المقدورات إنما لا نقضها باعتبار الوجود الغني دون الوجود
العلمي فهي في علمه تعالى غير متناهية بالفعل لا يمكن الزيادة عليها بمعنى
أن ليس شيء من الأشياء خارجة عن تلك الجملة غير معلومة بالفعل
لكن وجودها معاني الاعيان محتمل وجودها نقابا لكل حله يقع
في الوجود متناهية بالفعل لكن بحيث يمكن أن يوجد جملة أخرى بعده وكذلك
إلى ما لا نهاية لها ولا يجوز أن نحد أنح لم يكن المقدورات الالفقية صدقا
أن مقدورات الله تعالى حمله لا يمكن وراءه مقدور فقد وصلت
القدرة إلى حد لا يتجاوز عنه فصار إلباري عز وجل عن خلق يمكن
سوى هذه الجملة له تعالى عن ذلك علو أكبر إلا أن نقول لا استحالة في عدم
كون المقدورات الالفقية مطلقا في العلم وفي الوجود بل الالفقية في العلم
غير مفقولة وسخيلة لها ذنية إلى الجمل المستحيل وإنما الالفقية في الوجود

فقطرون

فقط وكون المقدورات حيلة معلومة لا استحالة فيه بل هو عين الكمال العليا
تكون الالحاد بالعلم وعنايته واما عدم صحته تعلق القدرة بما وراءه بحيلة
فلعدم امکان تمكن وراءه لا لنقص في القدرة ولا استحالة فيه انما
الاستحالة في ان لا يصح تعلق القدرة بما لم يتمكن مع امکانه ولا يلزم العجز
انما يكون اذا صح وجوده حتى مع عدم قدرته الفاعل عليه ومنها ما وراءه
بحيلة امور مستعنة الا ترى ان تعلق القدرة بخلق الشريك مع الاستحالة
ولا يلزم منه العجز واما استبراز المتكلمين قائلون بان كل حيلة من المقدورات
فترض ان يكون حيلة اخرى زايدة عليها فالمراد منه ان كل
حيلة من المقدورات تكون موجودة وخارجة من القوة الى
الفعل يكون حيلة اخرى بحيث يخرج الى الفعل بعد ذلك لان كل حيلة
معلومة للبارئ تعالى يمكن ان يكون حيلة اخرى يصلح للوجود زايدة
عليها فان قلت قد استبرز المتكلمين ان المقدورات زايدة على
المعلومات قلت قد استبرز الفقيه في استبراز المعلومات
زايدة على المقدورات فالمراد في القضية الاولى من المعلومات
المعلومات بالعلم بقصد نفى ومن المقدورات ما يصح تعلق القدرة
بما وراءه ان العلم بهذا الوجه لا يتعلق الا بالثالث المحقق وصحة تعلق القدرة
بالطرفين فالمقدور يكون طرفين للتمكن والمعلوم طرف واحد فقد صح
زايدة المقدور على المعلوم والمراد في القضية الثانية من المعلوم
ما يتميز عنده تعالى باني نحو كان من العلم والمعلوم بهذا الوجه متبادل

المسجلات الفهم على ما هو المشهور والمسجلات غير مفردة فبصح ان
 المفهومات زائدة على المفردات فافهم **قوله** وكذا المعلومات اليه
 تعالى عندهم غير متناهية لم يرد ان المعلومات بما هي معلومة غير مفردة
 الي حد في العلم فانه مح للزوم التجرد والتعاقب والقوت والحق في العلم
 بل المراد انها غير واقعة في الوجود فكل حيلة توجد في الوجود يمكن ان يوجد
 حيلة كواحدة زائدة عليها وما قبل ان لا حيلة الا تفصيات اصلا فلا تعلق
 بها العلم حيلة فقد استبعد عليه الوجود العنى بالتميز العلمي فان عدم الوقوف
 انما هي في الوجود لا في التميز العلمي والامانة بين ان يكون الامور
 واقعة في الوجود وبين ان يكون لها حيلة في العلم فافهم **قوله** لو اشاع
 اوصاف الغير المتناهي الواقع اه بذا عجيب من امثال المحسوسة ما كان سخا
 اوصاف الغير المتناهي الكسب بالقلة والكثرة على زعمهم انما هي لاقتضايه
 الي التناهي ونهايه غير المتناهي مح واما اللائقي هي انية غير مح فافرق
 بينهما وبين والمصره انما عدل عن الالتفات مجرد الاوصاف بالقلة والكثرة
 الي السبيل التطبيقي لان الاوصاف بالقلة والكثرة انما يوجب التناهي
 اذا كانت الزيادة في جانب عدم التناهي وهذا لا يتصور لزومه الا بالسبيل
 التطبيقي فمجرد الاوصاف بها غير كاف فنه **قوله** فلا توجه عليه ان صفات
 الله تعالى مكشاه بذا نقض بقوله كل ممكن محدث او مستلزم عليه وجه الدفع
 على الاول ان الدليل الزاوي للمؤنة ديم قابلون في الصفات بل يقولون الذات
 ثابته من باب الصفات فاحضر الممكن فيما عدا الذات والصفات وبان المراد

بالممكن ما سوى الصفات وعلى الثاني بقرير الاول ثم وقرر الثاني ان المراد ما سوى
الصفات فصار محال ان الممكن سوى الصفات اعني العالم حادث ودلالة
تذكورة في محله **والا** نعم توجه اليه ان الحدوث مبسوطة الوجود بالعدم اه فلا يلزم
ان يكون الذات محدثة مبسوطة بالنفي وان اريد بالحدوث انهم فلا ثم ان كل
محدث يمكن كذا في الحاشية ويؤيده ان الذات الثانية صور معلومة له تعالى
ومعلق لعلمه تعالى عندهم ولما كان علمه تعالى قد بما كانت هذه الصور ايضا قديمة
بالثبوت الذي لها اي غير مبسوطة بالنفي فان قلت البس المحدث على الحاجة
واذا لم يكن حادثا لم يكن محتاجة فلزم الاستثناء عن المقضي قلت بعد تسليم
حاجة الذات الثانية وتسلم ان علمه الحاجة المحدث انه علم الحاجة
في الوجود لا في الثبوت فلا يلزم من قدم الثبوت عدم الحاجة مطلقا الى المقضي
ثم هذا منقوض بالصفات الزائدة التي يقول بها الاشاعرة فانها صفات
قديمة وهي يمكنه وعلمه الحاجة المحدث فيلزم استغناء الصفات عن المقضي
ثم انه سيق في مستقبل الشاء انه تعالى ان قول المتكلمين علمه الحاجة المحدث
معناه ان علمه الحاجة الى اجمال المختار المحدث لا الحاجة الى المقضي وعلى هذا غاية
ما يلزم الاستغناء عن المختار ولا شناعة فيه لان الذات الثانية مناط العلم فلا
تكون مخلوقة بالاختيار كالصفات عند الاشاعرة لانفعال الذات الثانية
من العالم والعالم حادث عندهم بعضه وقصصه فيلزم حدوث الذات
لانا نقول ان قدر المسلم ان العالم حادث اي موجود بعد عدمه واما الذات
الثانية فتبونها قديم اي غير سبق بالنفي عندهم ومن ادعى فعلية البيان لا لافعال

فالمعترض لم يردون لعدم ذات غير متناهية سوى ذاتة تعالى ونفس فاما لهم
 علينا بوجود صفات قدما وثمانية اذ سبعة ولا يستعملون على انفسهم حيث التوا
 قدما وغير متناهية لانا نقول من ان شيعهم علينا انما نحن فاليون بصفتها بوجوده
 قد تبه وبنهم يزعمون ان الموجود القديم شريك ويزعمون ان كغير النضاري وحكم
 بشركم لذلك واما هم فلا يقولون الا بعدم نبوت ثوابت غير موجودة ولا
 فيه اصلا فقد الصح الفرق لكن الحق ان سعيهم ليس الا لفرط جهلهم ونقصهم وكغير
 النضاري لانا هم قالوا بوجوده سوى البارى عز وجل والكار باجابه سيد المرسلين
 خاتم النبيين صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين **قوله** وان المطلوب
 عدم نبوت المعدوم مطلقا اه يعنى ان اللازم من حدوث كل ممكن بالنظر
 الى النبوت لو سلم عدم النبوت قبل البتوت وتمدعى عدم نبوت معدوم
 مطم حتى يلزم مساواة الوجود والنبوت والعدم والتقى وانت كما نذهب
 عليك اذ اسلم كون الدليل الزاميا لا يمتنع هذا الايراد فان الذى يلزم من
 من الدليل عدم النبوت قبل البتوت وهو خلف قال المصنفه فضل الواجب
 ما يجب وجوده يعنى اخترا التق الاول وهو وجوب النفر ولا يلزم منه كونه
 واجبه الوجود حتى يلزم تعدد الواجب وهذا انما يتم لو قبل ان نبوت
 الثابتات من غير مقتضى والنبوت واجب بالذات وهو بعيد بل
 النبوت باقتضاء مقتضى وهو ذات البارى عز وجل بالايجاب سمي
 القضي الا قدس في اصطلاح الصوفية كثيرهم الله تعالى **قوله** ولعل المراد
 بالتقيا اه ومع حاصل الدليل ان عدم صفته لى الذات كما ان الوجود نفس

ضرورة الذات لان العدم لفيض الوجود واذا كان العدم نفي الذات
حال العدم منفية فلا ينجم ما اورده المصنف بقوله انه في غايته الضعف اه لكن يرد عليه
انا لان سلم ان العدم نفي الذات وهل هذا الاعادة الدعوي وليس الوجود ضرورة
الذات بل الوجود مبداء الانوار كما مر فذكر **قوله** ولا يخفى ان نواردة الوحدة و
الكثرة اه يعني انه اذا نواردة الوحدة النوعية والكثرة المقابلة لها فيجوز ان
تكون المعدوم الثابت تارة واحدة وتارة كثيرة بالنوع فيكون واحدا بالجنس
فيلزم ان يكون تارة نوعا وتارة جنسا وهذا مستطرد ولو نواردة الوحدة
الشخصية والكثرة المقابلة لها لزم ان يكون المعدوم الثابت تارة واحدة
شخصيا وتارة كثيرة شخصيا فيكون شخصا تارة وكلها تارة اخرى وهذا
قوله بعبارة اخرى ان اردتم اه يعني ان ارادتم استدلال حين الشئ
الاتحاد والاختلاف النوعين ويكون حاصل الدليل ان ثابت بالنوع لذاته
يلزم التباين في كل اثنين وان اتخذت بالنوع يلزم عدم التكثر وان لم يتباين
بالنوع ولم يتجدد يلزم التماثل متباينة لذاتها ولا يلزم منه كون كل اثنين متباينين
بل انما يلزم كون كل نوعين متباينين والاستحالة فيه ونحو الشئ الثاني ان
ان كان الكلام في الاشخاص المعدومة من نوع واحد كما يصح اختيار الشئ
الاول ان كان الكلام في اشخاص الانواع الكثرة المعدومة وهذا هو المراد
مما قال في الجاشية في اشخاص النوع المتعد واختيار الشئ الاول وفي
اشخاص النوع الواحد اختيار الشئ الثاني وهذا المعنى يستفاد من لفظ
الضر واذ كان الكلام في اشخاص النوع الواحد والاتحاد النوعي لازم ولا يلزم

عدم التكرار شخصاً في أفراد النوع واحد ولو كان الكلام في أشخاص النوع متعدد
فالنباين النوعي بنباينها أي لمسايتها ولا استحالة وان اراد المسند
في النسق النباين والاتحاد الشخصين ويكون احاصل ان تبان
المعدومات لذاتها شخصاً يلزم النباين بين كل اثنين وان احدث
شخصاً يلزم عدم التكرار وان لم يبان لذاتها ولم يجد لذاتها يلزم
التوارد مختار الشق الاول ان كان الكلام في الالوان المعدومة
لا استحالة في اعضاء النوع النباين الشخص وبان كل اثنين شخصين
ولذا يمكن ان يختار الثالث على هذا التقدير ان الجاز ان لا يكون
من ذات الالوان المعدومة اعضاء للعدد الشخصي والوحدة شخصه
بل يكون كل منها من مقتضى خارج ولا يلزم التوارد وجواز ان يكون كل من الوا
والتكرار لازمين لا عرض له لكن احاطة لا يساعدة التوجيه فانه قال
فيها النوع الغير المختص في فرد اختيار الشق الاول وفي النوع المختص في اختيار
الشق الثالث بل الظاهر ان في النوع المختص في شخص اختيار الشق الثاني فانه
حتم ان التواجد الشخصي لذات المنه ويلزم عدم التكرار لانه نوع مختص
في فرد ان قبل ان اعضاء المنه للوحدة الشخصية غير معقول لان المقضي
لا بد ان شخص قبل المقضي يقال في لاي صيغ اختيار الشق الاول في النوع
المتعدد الاشخاص لما ذكره الله تعالى ان يقال لما كان النوعية بالنظر الى الصيغ
على التكرار اسبعا وفي اعضاء النوع التعدد الشخصي فانه بلازم النوعية
واما الوحدة الشخصية فلا يمكن ان يكون مقضي لا باء النوعية على هذا

الاقضاء والاولى ان يكفي باختيار الشق الثالث كما قررنا وان كان
الكلام في الاسماض المعدومته بخيار الشق الاول فان التكثر في الاسماض
لقد وانما الشخصيه ولا يلزم الاتيان في كل شخصين في الشخصيه ولا استحالة
غيبه فانهم **قوله** يلزم لو اردت الصفات المترتبة على سبيل الاجتماع وذلك
لوجود الوحدة في ضمن التثرة كذا في محاشيه وحاصله انه اذا وجدت
التثرة بوجد الوحدة فنضيف المنته بها اجتماعا ولا يكفي ما في لقطي التوارد
والتراليه من **المسألة** **قوله** فالاولى ان يقال ان كان الكلام اذ غيبه
الى كلام الشك المحقق قد كسر البصر صريحه وهو مظهر لان المراد باللاتحاد واليات
الشخصان حال الوجود فلا استحالة في الترائل وحاصل الجواب ان ينقلب الى
اصل الدليل فانه لا استحالة في جواز الصفات الاعتبارية على المعدوم
الثاني **قوله** والثاني باختيار الشق الثاني والحاصل ان المختار انما يتحد
بالذات حال القدم ولا يلزم منه ان لا يصح التكثر حال الوجود لجواز ان يكون
اقضاء الوحدة مشروطا بعدم وبعد الثبوت لا اقضاء **قوله** وفيه ان
المعسر ان لا معنى ان الحجة الزائفة فلا يصح الجواب القول بعدم والتثرة وكذا
القول بالوحدة الصرفة لانهم ذهبوا الى ان كل نوع من الانواع يحتاج
بقدر الموجود الى الابد واما القطع لعدم التناهي فلا بد من الصحة قال في محاشيه
وايض يلزم على الاول ثبوت المطلق مع اطلاقه بدون الخصوصيه وهو قول
بالمثل الا فلا طوئيه وقد الطلوه في مقامه وعلى الثاني ان البصر المعدوم بعد عدم
سببا اخر فان قلت استحالة التمثل التام في حال الوجود وذلك لعدم قلت الثبوت

والوجود كسائر في هذا الحكم فتدبر قال المصنفه والاحوال التي من جملتها الوجود
لا يتعلق بها القدرة بذات محجب فان الاحوال كما مر انه محقق بعينه الغير بذات المحقق
محقق واقعي وليس بذات المحقق واجبا بالذات بل ممكنا بالذات فيجب ان يكون
متعلق القدرة قال الشيخ المحقق قدس سره فيكون امرا ثانيا فيلزم ان يكون
ما صدق عليه المنفي ثابتا اه انت تعلم انه ليس بشي مما يصدق عليه المنفي او
مصدق المنفي لا ذات له فلا ينصف بمفهوم اصلا لا بالمنفي ولا بالمععدم
لعم يصدق من سلب الثابت وسلب الموجود ولا يلزم منه ثبوت المنفي
ولا ثبوت المععدم وتوضيحه ان المفهوم المنفي والمععدم اعتبار من احدهما
انما سلبان للثابت والموجود وبما بهذا الاعتبار لا شئ محض لا ان هناك
شئ بعينه بالمنفي والمععدم فان صدق السلب لا يقتضي ذات السلب
عنه بل يكفي اتفاق الذات والاعتبار الاخر انهما مفهومان من المقنومات
وبما بهذا الاعتبار ثانيا في انفسهما ولسبب ثابتهن لموضوع اول موضوع
اول موضوع لهما وبما يفرق بين التميز كما يقتضي الثبوت بنفسه لا الثبوت
لشئ ولسبب لهما ثانيا ثابتهن شئ حتى يكون ذلك الشئ ثانيا يصدق
الثنوي عليه فلا يلزم ثبوت مصداقهما وبذا بعينه كما بقول القلاسفة ان
مفهوم المععدم المطلق والممتنع مفهومان موجودان في الذهن فهما ثبوتان
بهذا الوجه وليس لهما مصداق في نفس الامر حتى يصدق علي شئ اجمالا فيلزم من
موضوعهما بل يصدق سلب الوجود عن الموضوع والسلب لا يقتضي ثبوت
الموضوع كما لا يخفى نعم يصدق المععدم ومنبت للمبهيات الثانية الامكانية الثانية

للازمه

فلا يلزم السلب لها بثبوت الموضوع وقد كررنا سلف في احتمال هذه الفضا
فانه مما يتفكك **هنا قوله** فانه عندهم ممنوع منفى كون مفهوم المنفى ممسوخا
ومنفيا غير ظاهر وان ادعى فعلية البيان نعم انه ممنوع وجوده الغيبة ولا يلزم
من امتناع هذا النحو امتناع بثبوت المطلق الا ترى ان الفلاسفة يعلمون
مفهوم الامتناع والمنفى بوجوده في الذين بوجود طلي ويعلونه مستحيلا في الخارج
وفي الموضوع فلا استحالة في ثبوت مفهوم المنفى وانما المستحيل افراد منفى
وهو غير لازم فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فافهم قال الشئ المحقق
قدس سره لا يقال ان اراد ان معدوم ممكن انه بخلاف الشئ الاول
والمنع ساقط لان كل فرد من افراد المعدوم الممكن منزه عند الباري عز وجل
وهو امر له بالتميز في الدليل قال المصنوعه والجواب هو التخصيص بما وافقوا
على انه منفى كالمتمنعات او بما را افراد المتمنعات ممنوع كيف وليس
للمتمنعات افراد في نفس الامر في تميز وانما التميز لمفهوم التركيب
المضاف الى الباري عز وجل وليس له معنوي كما عرفت وكذا مفهوم
الاجتماع المضاف الى مفهوم التفضين وبها مفهوم ما لا معنوي لها
فالمستحيل الغير ثابت معنويها والمبعض والمتميز مفهومها ولا استحالة في
ثبوت مفهوم لا مكانه لا يقال الاشياء من المفهومات فاساعن علمه تعالى
المحيط لانه تعالى عن الجهل علوا كبيرا فيكون المتمنعات ايضا معلومة بمنزلة
لانا نقول ليس هناك مفهوم لصديق عليه انه تركيب الباري او اجتماع ^{التفضين}
وانه ممنوع بل المفهومات كلها ممكنة وليس تركيب الباري ولا اجتماع التفضين

لكن مصداق البعض شيء ومصداق البعض الآخر ليس باصلا ولا بعرضه بالمنجمل
 لان المنجمل بالذات مشارا اليه نعم ياخذ العقل مفهومات ممكنة لا معنوية
 لها في نفس الامر بغرضه غوايا الامور فرضية ولا خيرية بثبوت هذه المفهومات
 فانها ممكنة ويعبر بماذا يقول الفلاسفة لو اورد عليهم ان المعروضات
 المتشعبة متميزة عند العقل والتميز العقلي عن الوجود الدنيوي عندهم ولا يمكن لهم
 الجواب الا بما قلنا فهو جواب من قبلهم فقد يقال رحمه الله تعالى والخيالات
 كبحر من زيت لا شك ان المركبات الخيالية امور محتملة لا ترى العطشان
 بري السراب ويزعم ما في من امور ممكنة في حدودها وموجودة في
 احوال عند الفلاسفة لان التميز العلمي لا يخلو عندهم عن الوجود الدنيوي و
 اذا كانت الخيالات امور ممكنة فلها مهية شبا ركبها فيكون ثابته
 في الازل معدومة لا ترى الفلاسفة فالعين بالوجود الدنيوي واذا كان
 لها وجود ما بعد في ثبوتها فامية بنفسها غير مرتبة الا بالاراد ما اذا قد
 سره بقوله لانه عبارة عن جوهر منصفه منصفته اه فاقط لانه لا
 في اختلاف جوهر معدومته ثابته عن جوهر معدومته ثابته والوان معدومته
 ثابته وشكال معدومته ثابته كما يقول الفلاسفة ان هذه المركبات
 الخيالية موجودة في الخيال متولفة من جوهر والوان وشكال موجودة
 في الخيال وعندهم الثابت في العدم وذات الجواهر والاعراض من غير ان
 مصنف الجواهر تلك الاعراض ففهم ان مرادهم في الاتصاف الذي يبرز
 عليه اثنان الاتصاف لا في الاتصاف المنجمل نعم لو كانت منهم نفس قابل للعدم

ثبوت المركبات الخبائث لهم النقص وح لا حاجة الي الاستدلال الذي يكلف
به لاثبات عدم ثبوتها عندهم **قوله** لانه لا يجوز ان يكون قايما بنفسه او بغيره
ككيف وقد علمت ان ثبوت معدوم عندهم الا ثبوت قايما بنفسه وكون
الوجود وصفه لا ينافي القيام بنفسه فان الاتصاف به انما يكون حال الوجود دون
حال عدم الانزعي ان الاعراض من الالوان والاشكال صفات مع انها
ثانوية حال عدم عندهم قائمة بنفسها الا ان الاعراض حال الوجود يكون
موجودة بنفسها والوجود موجودا بمقتضى العجائب من المحسوسات انما هو
الوجود الذي ينبغي للوجود قايما بالذات دون الموصوف به وفي الوجود انما هي
قايما بالموصوف واذا جاز وجود الوجود من دون موصوف به فليجوز ان
يكون حال عدم قايما بنفسه وحال الوجود قايما بالموصوف على وجه الاستمرار
فانهم قال رحمه الله تعالى التركيب فانه مهتبه متميزة آه التركيب مهتبه ثانوية
في عدم قائمة بنفسها لاني الموضوع وكونها عبارة عن اجتماع الاجزاء لا ينافي
ذلك ان ثبت في موصوف به معدوم فان اجتماع الاجزاء لا يتصور
في معدوم اجتماعا بترتيب به اثاره والفرق بين الثبوت في نفسه والثبوت
لموصوف بين فافهم قال قد كسرناه واما التعامل بالحال فنقول انها ثابتة
على انها واسطة بين الثبوت غير الثبوت الذي كلامنا فيه فان الثبوت
الذي كلامنا فيه هو تفرق الشيء في حد نفسه متفككا عن الوجودية لاني موصوف
في الثبوت في موصوف وهذا هو المتنازع فيه وانما اهل الاحوال يصفونها
المعدوم حال الثبوت ام لا في الثبوت في نفسه من دون ان يكون مبداء

الا تاركا ويكون متقافيا بينهما فلا نقض اصلا قال رحمه الله تعالى وقد بينا ان ثبوت
 المعدم نبأ في اه قد عرفت كما بقا ان الثبوت لا نبأ في المقدورية ولا المراتبة
 لان تأثير القادر في اخراجها عن خبر العدم وجعلها متصفة بالوجود اذ في تقريرها
 بتقرير اخر يكون في هذا النظر مصداقا للموجودية واما ما ذكره المصنف من الاصل
 لنفي المقدورية فادرس من بيت العنكبوت كما نبه عليه الشرح المحقق من قبل
 قال رحمه الله تعالى وباجمله فالتميز الذي ادعيت للمعدم الممكن اه انت لابد
 عليك ان المراد بالتميز العلمي ولا شك ان التميز إشارة العالم لا يمكن ان
 يتعلق بخلق بالاسباب المحض فلا بد ان يكون شعبه لها شعبه بصير المعدم
 شيئا وليس هذه الشعب باعتبار الوجود الذي فلا بد ان يكون لها شعب
 بحيث يصير قائمية بنفسها وهو المطلوب وان ثبت مزيد تفصيل للدليل
 فاعلم ان المملكات معلومة له عز وجل قبل اعادة الوجود وبنية كمال التميز
 فلا شك ان الاشياء المحض لا تنصف بحكم نبوي البتة فلا بد للمملكات
 من نحو ثبوت وهذا الثبوت ليس ثبوتا ونبأيا فابدا نه كما حسب المشاؤون
 على انه باطل ابطال في موضعه ولا في ذين من الاذعان لان هذا التميز
 والعلم متقدما على الاذعان كلها واذالم يكن هذا الثبوت من قبل
 الوجود اخرجي فتبين ان يكون هذا الثبوت مغاير للوجود ويكون المملكات
 ثابتة حين الانقضاء عن الموجودية فالمملكات ثابتة حال العدم
 فقدم الدليل بحيث لا ينظر فيه شعبه من شعبه اول التلبس فافهم من
 من انك اكرس قال رحمه الله تعالى وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا اه

انت لا ينبغي عليك ان مقصود المسند ان الامكان صفة واقعية تنطبق بها الممكن
في نفس الامر فلا بد ان يكون الموضوع ثابتا في الواقع لان ما ليس شي لا يكون
مصدقا لا مروا في والامكان صفة ثابته حال العدم فلزم ثبوت الموضوع
به في حال العدم فلزم ثبوت العدم اممكن لا يقال الامكان سلب ضرورة
الطرفين سلبا بسيطا فلا يكون ثابتا في حال العدم بل المنقذ به قضية
سالبته لانا نقول مفهوم سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا صادقا
على المشعات ايضا لان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه ضروري الوجود
ولا ضروري العدم لانضاء الموجبة ثبوت الموضوع فصدق ليس ضروري
الوجود ولا ضروري العدم سلبا بسيطا فلو كان الامكان عبارة عن هذا
المفهوم صار المنع ممكنا بل الامكان عبارة عن سلب ضرورة ثبوت
الوجود فليس الوجود بما انه حال سلبه غير مستقلة فهو يرجع الى قضية
موجبة حاكية عن صلوح المنة للوجود وسالبة حاكبة عن صلوحها للعدم في لا
من ثبوت الموضوع ومن البين ان لا وجود حال العدم فله ثبوت غير
الوجود حال العدم فان قلت الموجبة المكنة انما لقصي وجود الموضوع
بالامكان لا بالفعل قلت لما بنينا ان مصداق الامكان لا يدفيه من صلوح
المنة للوجود فهذا الصلوح ثابت للمنة وان لم يكن هذا الصلوح ثابتا
سلب الوجود ضروريا فلا امكان في لا بد من ثبوت الموضوع ولا يفي
مجرد امكانه فقد بان لك بهذا ان المكنة بعضي ثبوت الموضوع بالفعل
ما دلم الامكان وليس كما يترجم المحقق الدواني رة وغيرها وسعيا في

بعض الكتب المنطقية ان الممكنة تصدق مع الوجود بالامكان ومن سبيل
اخر قد بين الشيخ المفصل في حكمه الاشراف ان الجهة اذا جعلت جزء للمجموع
القصبة ضرورية في لا بد من دوام ثبوت الموضوع ونجم المقصود المستدل فان
قلت قبل يمكن للفلاسفة الاجابة عن هذه الجهة بالقول بالوجود الذنبى قلت
لا اما اولاً فلانا نعلم بالضرورة ان في صدق المواد اثنتى ما هي مواد لا دخل
الاولى ان لا للوجود الذنبى فانا نعلم قطعاً ان الممكنات ممكنة وجد الا زمان
ام لا وانما مع مكابر لا للقيت اليه من له اولى فطنة فان قبل يجوز ان يكون
الوجود الذنبى للممكنات وثبوت الامكان باعتبار قيامه في ذات البارى
غرض قبل قد اطل في موضوعه ان تمام الصور في ذات البارى غرض
واما ثانياً فلان هذه الا زمان وما في الا زمان ممكن قبل وجوده لا سيما عندما
معشر الفالسين بحديث العالم فلا يلقى لكون الامكان صفته بتوحيده في
نفس الامر مصداق مؤخر كما علمت فافهم قال رحمه الله تعالى ونحو ان
الفصل الى ايجاد غير المتعين اذ حاصل لو كان المعدومات قبل الوجود
لا شياً فاني شئ يتعلق به القصد وهذا ضروري والكارة مكابرة وبفهم
من الفتوحات الكلية بقرينة الوجه بمقدمات شرعية بان تعالى قد اخرج
الله تعالى سبحانه بانه تعالى حين ارادة الابداد بامر بالكون فنقول لكن فيكون
عقبة من غير تراج والامر بالاشئنه له باطل غير معقول والقول بان قوله
تعالى فيكون لكن فيكون اريد به سرعة الابداد وتمثيل سرعته الابدان
القول المستعجب الامثال لا للقيت اليه وهذا التفسير قوي لا ينطفي

نوره باقواه المعترضة لعالمين بالمساحة المذكورة قال قدس سره وجواب
النقص بالمسجل اه قد عرفت فيما مر اندفاع هذا النقص فان ما هو محتمل
ليس معلوما لانه معدوم مطم لا يصلح للتميز والاشارة وانما المعلوم غنوا
لا معنوك له اصلا وهو امر ممكن قال المصاهرة وايضا ما ذكره حال عن الجامع
اه انت لا تذهب عليك انه ليس بغيره بل اسند لال بمفيدات
قطعية لان الممكن في حال العدم معلوم وكل معلوم متميز واما رايه من
الفردي الى الاشياء المحض لا يمكن اليه الاشارة وهذا قريب من
الاول واما ذكر حديث الاحساس فبما للنظر كما يذكر النظر للنسبة على
المفدمات المبدئية المحقة المحبث الثاني من الخاتمة قوله اللهم الله
يقال الثبوت عندهم اه لاجته للتميز نفس المشا رايه بلفظ اللهم والاول
يقال فانك قد علمت ان الثبوت ليس صفة زائدة على الذات
امعدومته عندهم قال قدس سره قال الفاعل لا مانع في الذات
اراد بالفاعل المجعل الذي يوجد بالازادة والاختصار لا المنقضي مطم
فالذات عندهم في حال الثبوت حال العدم ليس بجعل الفاعل
المريد بل بانقضاء ذات البارئ عز وجل بالايجاب قال رحمه الله
تعالى قال الامام الرازي ره انه جهال عنه وسقط ظاهرة اه قال
العلامة القوشجي رحمه الله تعالى من قال منهم بانقضاء المعدوم
بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات بل يقول كما ان الموصوف
معدوم كذا تلك الصفات انما معدومته كما يقولون رجل معدوم

بما هو محتمل

على فركس معدوم ركوبا معدوما وببينة المعدوم سيف معدوم يتحرك حركا
معدومة وعلى راسه المعدوم فلبسوة معدومة ذات اللون معدومة
فلم يلزم الا القول بالصفات المعدومة للذات المعدومة ولا سقط
فيه وبذلك القول ان فلاسفة المشيئة للوجود الذي يتصور بجمل رجل كذلك
من وجود كذلك فالمعدوم الخارج الموجود في الخيال متصف بحركات
والوان معدومة في الخارج موجودة في الخيال والحاصل ان الصفات
المعدومات لصفات معدومة اضافة معدوما لا يكون مناط ترتيب
الا تصاف جاتر لا سقط فيه لا يقال هذا لا يتصور في الواجب المنصف
بالصفات فانه لا يكون الا تصاف معدوما ولا الصفات معدومة
ولا الذات فالواجب المعدوم هو صوف بالصفات الكذائية من
المستحيلات والمستحيلات متفنية لا يثبت لها مقصودهم انه لما جاز
كون معدوم متصفا بالصفات المعدومة جوز الفعل قبل ملاحظة البرهان
ان يكون واجب كذلك فيقع شك في وجود الواجب حتى يقدم البرهان
على ان المعدوم المنصف بهذا الوجه بالصفات المعدومة لا يكون
واجبا بالذات فقد خرج من هذا حواجز ثبوت المعدوم والاضافة
سببا للثبوت لصفات معدومة ثمانية من دون لزوم سقط
ولا استحالة قال خليفة الله تعالى في الارضين امام الصوفية الصائين
الشيخ الاكبر قدس سره في الفتوحات المكية في الباب الحادي دوا
وثمانية في اول فصول المحكمات من حيث ان لها اعيانا ثمانية لا موجودة

مباديته لواجب الوجود في الازل وكما ان لها العلقا سمعيا بثبوتها لا وجود بالخطا
الحق اذا حاصلها وان لها قوة الامثال كذلك لها جميع القوى من علم وبصر
وغير ذلك كل ذلك امر بثبوتها وحكم محقق غير وجودي على تلك الاعيان وقال
في الباب السادس والخمسين وثلاثمائة كما كان الوصف لنفسه الموصوف
لا يمكن رفعه الا ويرفع معه الموصوف لانه عين الموصوف وكان تقدم
العدم للممكنات نعنا نفسيا لان الممكن لا يستلزم عليه الوجود فضلا عما سبق
الا ان يكون الوجود الوجود مقدم لعدم نفسية الممكنات منبهة على
والصور في ذاتها لان الحقائق يعطى ذلك فلما اراد ان يلبس حاله الوجود
وما تم الا الله تعالى وهو عين الوجود وهو الموجود مظهر لعدم الممكنات باستعداد
الممكنات وحقا لغيرها فان نفسها في وجود موجود وهي على حالها من
العدم فان لها الادراكات في حال عدمها كما انها يدرك للمدرك حال
عدمها ولذا جاء في الشرح ان الله تعالى بامر الممكن بالتكوين فتكون
فلولا ان تم له حقيقة السمع وانها يدرك بها امر الحق او الوجه اليه لم يتكون
ولا وصف نفسها بقول لذلك المنعوت بالعدم وقال في الباب السابع
والخمسين وثلاثمائة وسبعون اي الاولياء المؤمنين الصادقين لطق
الموجودات بل لطق الممكنات قبل وجودها فانها حجة ناطقة در آية حجة
ثبوتية ونطق ثبوتي وادراك ثبوتي او كانت في انفسها اربابا بثبوت
فلما قبلت شئبه الوجود حيا به حجة وجودية ناطقة وجودية وادراك
بادراك وجودية انتهى كلامه الشريف فالنظر الى هذا الكلام وكل الامور

الوجود لا يتوقف على
العدم

الى الله عز وجل المفضل السادس **قوله** اعلم ان فيها مقامين احدهما حاصل المقام
الاول ان الاحوال وسط بين الموجود والمعدوم لا موجودة ولا معدومة
عندهم وعند الجمهور ليست واسطة وهي مندرجة في احدهما وهذا الخلاف
لفظي فان الجمهور سمي باله كحرف موجود لو ما ليس له كحرف اصلا لا بالذات
ولا بالمتب او معدوم او ظاهر انه يعني باله كحرف بمعنى منناه واسطة ويسمونه
حالا واما المقام الثاني فانه في نظر من ينبع كلام الغوم ان الاحوال على هيئته
لموصوفاتها حالي الوجود والعدم ام هي ثابتة حال الوجود فقط فالقائلون منهم
بنبوت المعدومات يقولون بنبوتها في الجملة بنبوتها في الموصوفاتها والجمهور ينكرون
بنبوتها حال العدم اما عند المعتزلة انما ترتب به والاشعرية فلا ان العدم ليس
شيئ فلا يثبت له صفة بنوئية واما عند المعتزلة فلا موصوفاتها وان كانت
ثابتة حال العدم لكنها حال الوجود معرفة عن الصفات وفيه ما لا يظهر
من ظاهر كلام المحنسي هو ان الاحوال مع خرد جهات خبر الوجود بل لها نبوت كما يكون
للمعدومات عند المعتزلة فهم قائلون بنبوتها والجمهور ينكرون بها اما نحن فلا يثبت
موجودة والى سبب موجودة ليست ثابتة واما عند المعتزلة فلا لها صفة محسنة
في سبب ثابته عندهم وهذا غير مطابق لا قوالهم فان القابل بالخال صدر الشريعة
رحمه الله تعالى ولا يظهر من كلامه نبوته بهذا الوجه بل يرى محله لغيره موجهة
وقبل ما ثبت لها اصلا والضم لا يظهر من كلام المعتزلة كونها منسوبة غير
ثابتة ثم في الاحوال خلا فان احران احدهما ان بعض قائلين الاحوال يقولون
انها لا تحتاج في نبوتها لموصوفاتها الى جاعل ويرعون ان تعلق الازالة مبنية

هذا فاسد فان هذا النبوت امر واقع فلا بد من علته جاعلة والاخر ان صدر
 الشرع رحمه الله تعالى بما نزل عن الله لا تخب باحداث العلة وبلغ في بيانها
 وجعلها داخله في حجة ما توقف عليه الفعل الاختياري حتى لا يحجب الاعتراض
 الاختياري بل الشرط لا في زمانه فان الاختيار نفس من الاحوال فهو واجب
 في زمانه فما حال هو توقف عليه وهذا ايضا فاسد فانه اذا لم يجب نبوتها لم
 وجاز ارتفاعها حال وجود علتها فنسبته العلة الي نبوتها وسلبها سواء في
 بلا مقض ورجحان احد الطرفين بلا مقض باطل ضرورة وتفصيل لتمام
 موضع اخر قال رحمه الله تعالى حجة مشين امر ان انت لا يذهب عليك
 ان الاحمال اذا كانت ما عرفت لا حاجة الي اقامتها بحجة عليها فان نبوت
 الامور الاعتبارية الاثر اعني مما لا يخفى وفيه قال رحمه الله تعالى ولا معد وما والا
 لا نصف الشيء بضمه انت لا يذهب عليك ان العدم ليس على يذهب
 من الاحوال نقضا للوجود الواسط والنقض انما هو رفعه واذا قالوا انها
 ليست موجودة فقد انقضت فمده لازمة عليهم فافهم قال رحمه الله تعالى
 قلنا لا نسلم استحالة اي احتمال ان يكون للشيء بالصور ان آتت
 لا يذهب عليك ان استحالة واضحه لان هذه الصور ان كانت كل واحد منها
 عين ما سقى بعد حذف الشخصات من البسيط يلزم ان يكون شي واحد
 وان كان كل منها جزء فلا يكون تلك الصورة مطابقة للبسيط ويلزم تجزأه
 جزان في الخارج هذا خلف سبيلنا في هذا وضوح ان الله تعالى المرصد الثاني
 في النبوة قوله كانه يشار الي ان النبوة اه ربما نزل اي انه اذا كان النبوة

رحمه الله تعالى في حجة

عما يصدق عليه المنة لم يصح وقوعه في الامور العامة لان الامر العام مفهوم المنة
 لا مصداقها وبجواب ان البحث ليس عن خصوصيات المصداق بل عن
 بياهي مصداق بل هذا المفهوم فحتمه البحث كونه مصداقا لهذا الامر العام وبهذا
 الوجه تحس عنها في الامور العامة وليس البحث فيما مقصود اعلى مقامهم الامور
 العامة بل عنها وعن مصداقها بياهي مصداقها **قوله** ولعله اريد بالجنس الخفية
 قبل هذا التصدير انما هو في نظر الباحث لان جنسيات الموضوع انما هي تفصيلات
 في نظر الباحث فالاولي ان يجعل هذا الموضوع ضئي يكون موضوعات المسائل
 المنة المفيدة لصلاح الوجود لانه من الظاهر ان الابحاث التي تحيى ليست
 الا ابحاثا محضة بالمهمات الممكنة ولا يتبادل شي مقيد بها للمشتقات والوا
 جل مجده ولول جنسيات الموضوع مطلقا في نظر الباحث مما لم يثبت بل انه
 يدل الفحص عليه ان الجنسيات التي هي من الاعراض المعجزة جنسيات في نظر
 الباحث فانهم **قوله** لانه اذا كان البحث عنها اه لعني ان البحث عن الوجود
 والعدم انما يكونها وسعنين الي معرفته الدلالي وليا وسعنين الاكوتها
 عارضين للمشتقات فيكون البحث عنها لكونها من حيث انها عارضتان لها
 فيكون البحث عنها متأخرا عن بحث المنة فلا يصلح وجها لتأخر بحث المنة
 عن البحث عن الوجود والعدم ذلك ان نقول ان البحث عن المنة لكونها
 وسعيل وهو من جهة كونها معروضة للوجود وكذا البحث عن الوجود لكونه عارضا
 فلكل منها صلاحية لان تقدم مباحثه على مباحث الاخر فالمراد من نظر الى الاول
 تقدم مباحث الوجود والعدم وبعضهم نظروا الى الثاني فتقدموا مباحث المنة

فتأمل فيه **قوله** ذلك ان نقول من الامور العامة انه قبل ان يقرر ان من
الامور العامة من فتون ما بعد الطبيعة الذي موضوع الموجود من حيث
هو موجود فيكون المبحوث عنه في الامور العامة مفيد الفيد الوجود لان ^{الحسنة}
المعبرة في موضوع العلم معبرة في فتونه وبذا انما يتم لو كانت الحسنة تفيد فيه
ولو في نظر الباحث والظن ان الحسنة اطلاقية والموضوع من دون ان البصر
رياضيا او طبيعيا والادبي ان يقرر ان موضوع علم ما بعد الطبيعة ليس ^{البحث} الموجود
عن المهية غير لانها من الاعراض الذاتية للموضوع فالمهية انما هي بحث عنها لكونها
من عوارض الموجود فيكون عنها ما خرا عن البحث عن الوجود الذي هو الموضوع
فتأمل **قوله** وموضوعه الموجود من حيث موجود قد اعترض عليه اولاً بانه لا يصح
البحث عن المقولات وجوابه طر فاق المقولات اقسام اولية للموجود فيكون
اعراضاً ذاتية لها وموضوع المسئلة قد يقع موضوعه ما هو عرض ذاتي للموضوع
لكن القوم لم يحسبوا بهذا الوجه بل قالوا المقولات بمنزلة الانواع للوجود لكون ^{الموجود}
معتبر في مقامها ^{الاسم} لها والنوع قد يقع موضوع فكذا ما هو بمنزلة واليه
يشير كلام الشيخ في الشفا فتأمل فيه ولا يلزم دخول المنطق فيما بعد الطبيعة
لكون موضوعاته التي هي المقولات الثانية من الاقسام الادنية من الوجود
بمنزلة انواعه لان البحث هناك بحسنة زايدة على الوجودية وهو الاتصال
فافهم وانما يابانه يجب ان لا يقع اثبات الوجود شيء فيه لان الموضوع لا يقع
محمولاً واجيب في المشهور بان الموجود ليس هناك محمولاً بل موضوعاً فقولنا
الواجب موجود باطل بان الوجود ينقسم الى الواجب وغيره ولما كان وجود

غيره ضرورياً انصرف في البيان والدعوى على اثبات احد القسمين وعلى ما
 يكون امثلاً لهذه المسائل من الامور العامة وانما يذكر في ان لو حبا لكونها
 مسائل اخرى وارتباطها بها كما يذكر مباحث الدهر في الزمان فتأمل وقد
 يجاب بان الموضوع الموجود المطلق والمجول الموجود الخارجى وثالثاً
 بانه لا يصح حجب البحث عن معدومته لعدم نحو شريك الباري بمشع وامثاله
 ويجاب عنه بانها ما دلته بان الواجب لا شريك له وبان هذه المسائل
 ليست مسائل الفتن وانما يذكر استطراداً لكن قولهم انما لي ان البحث
 عن الوجود والعدم الاشياء في الالهى بما فيه بحسب الظاهر فتأمل والمهنية معني اخر
 بفهم من كلام الشيخ اه ظاهر هذا الكلام ان المهنية بالمعنى المشهور وهو بانه
 هو ما هو يطلق على الوحدة العارضة بعد اجتماع الاءاء وهو فاسد بالضرورة
 والمحتمل به حمل على انه اصطلاح اخر وبعده عن العبارة ظاهر ونحن نقول كلام
 الشيخ والذي وقع فيه من القبل والقال قال الشيخ في فصل من الفصول التي عقدت
 ٢ البيان الجديدة العبارة وكل بسيط فان مهنية ذاته لانه ليس هناك شيء قابل للمهنية
 ولو كان هناك شيء قابل للمهنية لم يكن ذلك الشيء مهنية مهنية المقبول الذي حصل له
 لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابله حده ولا المركبات
 بالصورة وحدها هي ما هي فان التجدد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل هو
 الشيء والى على جميع ما يقوم به ذاته فيكون هو الفرض قد مضى اعادة بوجبه هذا
 يعرف الفرق بين المهنية في المركبات والصورة والصورة وانما جرد في
 المركبات وكل بسيط فان صورته الفرض ذاته لانه لا ترتيب فيه واما المركبات

فلا الصورة ذاتها الى اخرها نقل المحنة و قد نجح المحصلون في تحصيل معناه
واعترف المحواري في حواشي الهيات التفتا وفساد كلام الشيخ
فان اخر كلامه بدل علي ان المراد بالهنية بانه الشيء هو ما هو وعلي هذا فالهنية
هي الذات ولا وجه لخص البسيط بهذا الحكم وليس معنى به الشيء ما هو ما هو
ان يكون ذلك الشيء سببا للونه هو ما هو مخي يكون التركيب والوحدة
هنية والا لكان اجماعا على المقرر اضر هنية بل معناه ما يكون للشيء عبارة عنه
و يكون جملة مقوماته ان كانت فحينئذ هنية المركب مجموع اعماده والصورة
لان التركيب اجماع ووجه الصدر الشيرازي في حواشيه على التفتا
بان المراد بالهنية المجدلانه يقال في جواب ما هو واد بال بسيط بال لا يكون
في توأم تركيب اعماده والصورة ولا يكون له تعلق بالامادة والموضوع
داراد بالذات الامر هو وجود في انجارج وحاصل مقاله ان البسيط
حدة ذاته اي حدة مطابق لذاته من دون زيادة علي ذاتياته لانه ليس
له شيء قابل خفي يوضع ولو كان هناك قابل لم يكن هنية وحده يقال
ذاته بل اريد منها لان ذاته انفس المقبول او مركب من انقباض المقبول
فال كان نفس المقبول وكل مقبول صورة ليس تقابلها حدة لانها متعلقة
بالامادة فيجاب خذ اعماده في الحد كما بين سابقا واما المركب فحدة ليس
بالصورة وحده لان الحد ما يدل علي جميع المقومات فلا يكون بالصورة
وحده بل لابد من اخذ اعماده في الحد مرتين مرة لانه جزء من المركب
للتوقف الصورة عليها والى هذا اشار بقوله فيكون هو ايضا قد تضمن اعماده

بوجه وقوله وهذا يعرف الفرق اه يعني به انه لما ذكر من ان الحد لا يقال له مادة
 ولا الصورة وان المركب ليس صورة ذاتة يعرف الفرق بين المتيه في البسيط وبين
 في المركب وكذا بين الصورة في البسيط وبينها في المركب بحمل ان يراد التركيب
 الفرق بين المتيه والصورة فيها وقوله والصورة دايا جزء في المركبات
 اه وقع في محل الصياح لفرق يعني ان الصورة دايا جزء في المركب بخلاف البسيط
 فان الصورة ذاتها وكذا المتيه اي احد في البسيط بقابل ذاتها اما المركب
 فلا صورته ذاتها ولا متيه اي احد ذاتها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
 المتيه ما به الشيء هو ما هو ولعله اراد به هو ما به الشيء هو ما هو في جواب ما هو شطب
 علي الحد وليس المركب هو ما هو الا بالتركيب اجماع والوحدة العارضة له و
 ذاته في الخارج ليس الا مجموع المادة والصورة وليس المادة والصورة
 ما بها المركب كيف كما شابل في تركيب مخصوص ووحدة مخصوصة فمتي
 اي حده هذا التركيب دونه الوحدة اي المادة والصورة مع تركيب مخصوص ووحدة
 مخصوصة فقد اعتبر في الحد امر ايد علي ذات التركيب هذا تقرير ما قال في تقرير كلام
 الشيخ ولا يخلو عن اركان تكلف فتأمل المقصد الاول في تمييز المتيه عما عداه
قوله سلب عروض الشيء عن المتيه من حيث هي اه اعلم ان التقديرات
 بقيد بها الموضوع علي نحو من احدها ما يخص به الموضوع وفصل افرادها
 نحو الانسان العالم واجب التلريم واما فيما ان يكون الموضوع امرا واحدا
 او يكون له احكام باعتبار ان شيء بقيد من احكم باحد الاعتبارات التي
 لاجلها احكم والتقدير منها من القيل الثاني دون الاول او الحسية لاخصيص

لا يخلو عن اركان تكلف فتأمل المقصد الاول في تمييز المتيه عما عداه

الموضوع لعدم التغاير فقايدة الحسنية الايدان بالان الحكم متعلق بمترتبة المنية وان
مصادره الذاتية سلبا وثبوذا واذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل كلام المحنث
ان الحكم سلب العروض غير مناسب في هذا المقام لان هذه المترتبة لا تصلح مصداقا
للعروض فتصح في النفي بالحسنة فافهم **قوله** قال بعض المحققين معنى المحقق
الدواني **قوله** قال الاستاذ والحبر العلامة السبكي رحمه الله تعالى وتعالى
تأملت وحدثها توجيها حسنا **قوله** انت تعلم معايرة حقيقه زيد للصاحك
والكانت آه انت لا يذهب عليك ان المقصود بعض الفضل وان لا
بين الذاتيات والعرضيات ثابت والخاصة مشبهة بالفضل وان
بالعرض العام فعرضية العوارض مشبهة وليست ضرورية فمحتاج الى البيان
ودفع الصابط فلنذا العروضا لها وبنوا ان ما ثبت في مرتبة الذات الى
وبالسلب عينا عرضي وحي لا يوجب ما اورد المحنث به نعم يرد عليه ان التعبير
عنها بالعوارض يكون الحكم ضروريا لان البدئية والنظرية يختلف باختلاف
العنوان فلما يصح السمين بهذا الطرفين فافهم **قوله** فالاولى ان يقال المراد
بمعايرة المنية اه قال اسناد وعرضه الجبر العلامة السبكي رحمه الله تعالى
في حواشيه على شرح حكم العين ان حاصل كون الصاحك عرضا وكون مصدا
الحمل غير ذات الذات ان واحد من البين ان التعرض لم يقع لمخصوص العوارض
بل غير لغو ان العارض في مرجع احاصل الى ان مصداق ما هو خارج ليس نفس
الذات وانه عرضي لا ذاتي وهذا لا طائل تحته فتأمل **قوله** لا يخفى انه لا حاجة الى
هذا التفسير اه لا ندرني ما ذاروا وقال المنية وان لو خطت من حيث هي محضا

عما عداه لا يسلب عنا عوارضها بحسب نفس الامر فان ملاحظة وقطع النظر لا يغير شي
 عما هو في الواقع ان اراد سلب العوارض عن تلك المنة المحبوبة سلب الالفاظ
 بها فهو لا يصدق المنة لعدم المطابقة لما هو الواقع وان اراد سلب ثبوت
 العوارض في مرتبة الذات فهو يعنيه ما فسر به الشرح المحقق قدس سره **قوله** فسر
 بذلك انه يعني وعلله انما فسر به ذلك ليلاب ثبوتهم لزوم استحالة ارتفاع النقصين
 لانه يرجع اليها ارتفاع المرتبة عن النقصين والاشارة فيه فان شيئا منها ليس
 نفس المنة ولا آخرها وهذا احسان اليها الشرح المحقق قدس سره من قبله وهو
 لا يقبله لان مقصوده دفع التوهم بان المترفعين بسبب النقصين لا يرجع
 ارتفاع المتقابلين اليها ارتفاع المنة والمرتبة وذاتية احدى النقصين
 لذاتية الاخر بل كلاهما حكمان احكاميان **قوله** وانت تعلم ان مرتبة المنة
 اه هذه موازنة لفظية واطلاق المرتبة على الذاتية ليس بقيد انما ان
 مرتبة المنة مرتبة الذاتيات او يقال محصيل المنة في مرتبة الذاتيات
 فلا بد في اطلاق مرتبة المنة على الذاتية فتأمل ثم ان الشرح المحقق قدس سره
 لم يطابق لفظ ارتفاع المرتبة فلامنه مني حتى يحتاج الي العذر **قوله** ولعلم
 سلب النقصين عن المرتبة اه يعني ان استحالة ارتفاع النقصين لازمة
 فلا ينفع التأويل لان ارتفاع احد النقصين يفضي له فاذا كان قولنا
 المنة من حيث هي مرتبةا كان هذا الارتفاع لقيضه وهو قولنا ليس المنة
 من حيث هي او كان حاصل القول الاول انوالمية وقد ارتفع وحاصل
 القول الثاني الذي هو نقضه ليس آذانيا لها وقد فرض ارتفاعها فليعلم

ارتفاع ذاته سلب ارتفاعه ولا شك في استحالة هذا ذلك لان
مفهومها اذا كان معنى احد النقيضين كان نقضه معنى النقيض الاخر فاذا
كان ارتفاع احد النقيضين بمعنى ارتفاع مفهوم كان ارتفاع النقيض الاخر بمعنى
ارتفاع نقض هذا المفهوم الذي هو ارتفاعه فقد زعم ارتفاع المرتبة عن احد
النقيضين وارتفاع هذا الارتفاع وزعم الاستحالة منه هذا خلاصة كلام وانت
لا ينبغي عليك ان هذا انما يرد على القائل لو اراد بالنقيضين النقيض الحقيقيين
وهو بعيد بلفظ وهذا القائل قد قال انه يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين فعمل
النقيضين سلوبا عنهما الذاتية والنقيضان الخصيان فضيان او في قوة نقضين فكيف
تفع سلوبا عنهما بل مراده النقيضان النظوريان اي المفهومان المساعدان غايته
التباعد بحيث يكون احدهما مرفوعا والاخر فعاله وسعقد منها قضية محصلة
ومعدولته موجبيان واذا كان حاصل المحصلة ذاتيا امثالا للمتممة كان حاصل
المعدولته ذاته لا او هذا ظاهر فارتفاعها يرجع الى ارتفاع الذاتية عنهما ولا
فساد فيه لوجوب الوجود وانما اجتناب الى هذا لان المعدولته عند وجود الموضوع
مساوية للسالبة على ما استشهد في المنطق فتوهم ارتفاع احد النقيضين
ومساوية النقيض الاخر فرفع الوهم بان يرجع هذه المعدولته الى محصلة اخرى
في المصادق لان حاصل المتممة من حيث هي لا ان لا اذ اتى للمتممة هذه المحصلة
لست مساوية للسالبة البسيط فبذلك المعدولته ليست مساوية للسالبة
السطح انما مساوية لهما المعدولته التي حكم ثبوت السلب في مرتبة العارض
ثم هذا كله انما يجتاج اليه في تفسير كلام القائل وانما انتم المحقق قد كسره فلم يطلق

لفظ النقصين اضلال لما حكم المصممه بارتفاع المعدولين افاد قدس سره بان
حاصله يرجع الى سلب الذاتية لا الى الانصاف باحد من المتناقضين الى المتقاب^{لين}
ضروري بوجود المهية التي وقعت موضوعه واما تقرير كلامه قدس سره بحيث
يطلق لفظ ارتفاع النقصين ثم ناديه بارتفاع المرتبة عن النقصين ثم الا^{خر}
عليه المتعلق بلفظ ارتفاع النقصين ولفظ ارتفاع المرتبة عنهما بارادة النقصين
المقصين كما دفع من المحنة وعجيب جدا **قوله** وحقيق المقام ان التناقض اه
نعي ان التناقض قد يطلق على كون النقصين بحيث لا يصح اجتماعهما في الصدق
ولا ارتفاعهما واما يخص بالنقصية وقد يطلق على كون المفهومين في غاية التباين
بحيث يكون احدهما رفع الاخر وبهذا المعنى يطلق على المفردات حقيقة وحكما
اريد الاول فلا يصح الارتفاع اصلا في مرتبة من المراتب ففي مرتبة المهية تصدق
السلب وان اريد الثاني فيصيح ارتفاعهما بل تحت في مرتبة المهية لان المفهوم
كلها سلوبية لو كانت شوبية او سلوبية عن مرتبة المهية وليس هذا ارتفاع النقصين حقيقة
اذ لا تناقض بين الموجبة المحصلة والموجبة المعدولة يداخا الاضاح بما قد مر ان
هذا المعدولة غير مساوية لتساوية بل هو في قوة الموجبة المحصلة المحكوم فيها بثبوت
ذاتية السلب للمهية فتأمل **قوله** ولعل بعض الاجلة من المتأخرين جوزاه ليس
في كلام بعض الاجلة المحقق والدواهي اطلاق جواز ارتفاع النقصين اصلا
وكلامه لخص في ارادة السلب الثابت من لفظ السلب **قوله** فكانه نيازي من
بعيد هذا المنادي بهذا المعنى الغير المفهوم صاحب الاتفاق المبين وجه كونه يرا من
بعيد ان مقصود هذا المحقق انه تصيد في سلب ثبوت المفومات ما بها هذا

الاختيار في سلب ثبوت السلب ليس في نفي ارتفاع النقضين ولا اجتماعهما
الرجل مغدور في امثال هذه الموروث لما طبع الله تعالى على قلبه بتعظيم حرم عليه
القيام بكلام المتحفين والعلماء الراسخين **قوله** ضرورة ان التناقض من السلب
المتكررة قد مر له وما عرفت **قوله** وورد السلب على النسبة السلبية دون
الاجابية غير معقول كيف ويلزم عند اتخاذ الموضوع والمحمول باعتبار النسبة
التفاضلية ولم يقل به احد كذا في الحاشية وقد مر من الكلام ما يقيد الطالب **المتدبر**
وبعض الذين عن الضلاله فتدروا ان شئت الكلام المشيع تعليل بمطالعة
الحاشية الجديدة للمحقق الدوالي **قوله** قلت لعله اراد بهذه **الخط**
اه الاظهر في اجواب ان يقال مقصوده قد مر سره اذا لو خط المهنية معصا
عما يعرض من الامور المنضمة والشرعية لا يكون في هذه الملاحظة مصداقا
لايجاب شي من العوارض او لا بد في مصدره من امر ابد على الموضوع فاذا جعل
هذه المهنية الملحوظة موضوعا لفرضية محمولها العوارض وقصد الحكاينة عن هذه
المرتببة لم يصدر في النية وانما صدر في اذا جعل الذاتي محمولا ولم ير ان المهنية
اذا لو خطت وحدها من دون ملاحظة شيء اخر واذا محمول الفرضية يبقى للحكم
بالذاتيات دون احكام العوارض كيف وبلوج عليه انار البطلان واما
ظاهر ما افاد المحترره ان هناك ملاحظة الذات والذاتيات وليس
ملاحظة ما غير قضية انه لو لم يكن هناك ملاحظة اخرى لم يصح احكام ما سلب
او لا بد لسلب من ملاحظة المحمول وكذا لم يصح احكام بالايجاب **الكاتب**
وسبغى ان يحيل كلامه رحمه الله تعالى على ما قررنا كما يدل عليه قوله والحاصل

والحاصل ان مصداق الحمل اللغوي اه قال في الحاشية اراد بالحمل
 اللغوي ما هو المشهور اي صورت بثوت المحمول للموضوع من حيث حصولها
 في الذهن وصورتها لا من حيث انها حاصل فيه واحق ان الحمل اللغوي يملك
 الصور والحمل الحقيقي مصداقها وادرا بالصورة من حيث انها حاصل في الذهن
 العلم بهذه الثبوت وحكم الذهن وبالصورة لا من حيث انها حاصل مرتبة معلوم
 سواء حكم الذهن ام لا فالاول الحمل اللغوي والثاني الحمل الحقيقي وجعل مصداق
 الحمل اللغوي ملاحظ المنة وذاتياتها فقط في حمل الذاتيات ومع ملاحظة غير في
 العرضيات وجعل مصداق الحمل الحقيقي في الذاتيات نفس نفردات
 الموضوع فقط وفي العرضيات هي مع غير ذلك ولا يظهر لهذا وجه فان المصداق
 ما يصدق القضيته للمطابقة هنا والعلم بالشئ والمعلوم به انما يصح في المطابقة
 بما هي في نفس الامري من دون اعتبار المعبر وملاحظة الملاحظة وان
 كان بعض الحكماء نفس الامر انما يتحقق في الملاحظ بما هو ملاحظ مصداق الحمل
 الحقيقي واللغوي شئ واحد مصداق الحمل اللغوي والحقيقي شئ واحد هو
 نفس ذات الموضوع المنفرد في نفس الامر مع قطع النظر عن غير ذلك في الذاتيات
 وفي العرضيات نفس مع الاتصاف بالصفة وحاصل ان المصداق
 في الذاتيات نفس المليات من حيث هي وهي بهذا الاعتبار لم تغير فيه شئ
 خارج فاذا اردت الحكاية عن هذه المرتبة لم يصح ان الحكم احيائي محموله العواض
 وانما يصح ما محموله الذاتيات كما قد قررنا قد روي هذا مني على ان لوازم
 المنة نفسيا المنة اه يعني ان في الوازم من هذا ان مضمنا

نفس المنة المنفردة ولا دخل فيه الموجود واليه ميل صاحب الاقنمين
وان كان في كلامه نوع تمايز كما قدرت الاشارة اليه وانما ان
المقتضى لها المنة من حيث الوجود فعلي الخدم الثاني نسبة اللوازم
الى نفس المنة ومقابلتها نسبة واحدة فممكن بالنظر اليها نفسها
بنوت اللوازم وثبوت مقابلتها مع عم الدليل وسقط الاعتراض بها
أخبر ان القول بإمكان بنوت مقابلات لوازم المنة للمنة مكابرة
فاضحته ومن الاوليات ان لقصور الاربعة افراد لقصور الاربعة والاربع
وقد صرح به الشافعي المحقق قدس سره في مواضع عديدة من كتبه وامت
افاضتها ولا يلزم من اعتبار الوجود في المقتضى امکان بنوت المقابل
للمنة من حيث هي لان اعتبار الوجود انما هو لاجل انه اذا قطع النظر
عن الوجود يكون المنة لا شيئا محصا لا يصلح لنبوت شي من اللوازم ومقابلاتها
لان هناك يصلح لنبوت شي من اللوازم ومقابلاتها هذا ظاهر جدا فتأمل
جواب فلا يراد عليه انه لا يجزي آه هذا انما هو لو كان مقصود قدس سره النعيم والظاهر
انه قدس سره نسبة اول المنة عام ونسبة ثانيا نسبة خاص يخص بالعوارض المعدودة
في الحاشي والاباس في خصوص النسبة عما نسبة عليه فتأمل **جواب** وتحقيقه ان المنة
من حيث هي اه قد عني الكلام في هذا التحقيق على ان مرتبة المعارض متقدمة
على مرتبة العوارض والمتاخر ليس في مرتبة المتقدم فيصديق سلب العوارض
في الك المرتبة وهذا التحقيق مما لا طائل تحته فانه لا اثر للتقدم الذي للمفروض
على المعارض في صدق السلب عن مرتبة المنة كيف وكما ان المعارض درجتها

وخبر للمعروض كذلك المفروض ليس عبدا ولا جبر، للعارض فكما يصدق سلب
 العوارض عن مرتبة مهيبة المفروض كذلك يصدق سلب المفروض عن مرتبة
 العارض لان مصداق هذا السلب عدم الغيبة والجبرية فكما يصدق ليس
 الانسان من حيث هو كائنا كذلك يصدق ليس الكائن من حيث هو
 ان انا واذا يصدق السلب المتقدم عن مرتبة مهيبة المتأخر كما يصدق سلب
 المتأخر عن مرتبة مهيبة المتقدم علم ان لا دخل للتقدم والتأخر اللهم الا ان
 سلب الذاتية بالتأخر وتكون الشيء مقوما عنه ذاتية متى بالتقدم ويدعي ان
 المعروض متقدم بهذا النحو من التقدم والعارض اليه متقدم بهذا النحو من
 التقدم ثم ادعى ان مرتبة المهيبة التي يصدق هذا السلب عنها طرفها ^{حظ} اكمل
 ودون الذهن وتحتاج لان فيها خلطا بالعوارض وفي هذه امر متبني التعرّية
 وهذا شيء عجيب فان اخلط بالعوارض لا يباقي التعرّية لانه ليس التعرّية
 بها بمعنى ان المهيبة خالصة عنها بل بمعنى ان المهيبة لم يغير مع العوارض وهذا
 امر متبني موجودة فيها وخارجا فان الالتفاف بالعوارض لا يغير مرتبة المهيبة
 من حيث هي فالمهيبة ليست من حيث هي في حد ذاتها شيئا من العوارض
 وان كانت محفوفة بها فهذا السلب صادق في نفس الامر منها وخارجا
 وفي اكمال خطه اليه الكائن اكمل خطه وجودا مغايرا للوجود الذاتي كيف
 لو لم يصدق هذا السلب منها وخارجا لصدق لخصه منها وخارجا وهو الا
 يحتاج اليه فتدبر قوله فان قلت اصدق على المهيبة من حيث هي آه داد
 قد اقصت ما قدماك في الدروس السابقة سهل عليك الجواب عن امثال

هذه الشكوك

بذلك الشكوك فان الانصاف بالعوارض لا ينافي سلبها عنها في حدودها
فالمرتبة من حيث هي لو ان كانت متقدمة ومنصفة بالتقدم والمخوطة
لكلها سلبا بل عنها من حيث هي في حدودها وقد اعتوف المتحرره
فيما سيجي من تحقيق محدث الذاتي ان العدم في المرتبة لا ينافي صدق الوجود
فافهم **قوله** قلت المرتبة من حيث هي اه لا يذنب عليك الوجود في نفس الامر
لا يخلو عن ترتيب العوارض في اي طرف كان كيف يس الوجود الا في
ترتيب الانا فالمرتبة في اي طرف فرض تترتب عليها في ذلك الطرف
انما وصف بها فيه ونسب ترتيبها في الملاحظه الا معنى ان يلاحظها ولا
يلاحظ معها العوارض لا ان يلاحظ عدم العوارض مساو الا لما كانت الملاحظه
مطابقه لما الملاحظه عليه في نفس الامر واذ كان الامر كذلك فالملاحظه بهذه
الملاحظه مخلوطه بالعوارض فلا يصح سلب العوارض عن تلك المرتبه الملاحظه
فقد رجع الاشكال قصوي فالحق ما ذكرنا وليد دلل الش المحقق قدس سره ما ادى
نظره حيث عليه ان سلب العوارض معنى سلب الذاتيه لا سلب الانصاف
حي لا يتوجه امثال هذه التوهمات وما ينبغي ان يعلم ان منها اعتبارا اخر
اه قد اخترع المحققيه مرتبه اخرى اعم المطلقه وقد سلبها بالانطباق في زعم
ان فيها ابهام اجتماع النقيضين كما ان في المطلقه ابهام ارتفاعها وهذه المرتبه
هي المرتبه الملاحظه من حيث هي مع قطع النظر عن الخلط والتفريق بان يكون
الحسنه متعلقه بالملاحظه دون الملاحظه يعني ان يكون الملاحظه مطلقه وان
كان الملاحظه قد اعتبر معا عوارض ولواقع بخلاف المطلقه فان الحسنه فيها

متعلق بالمحوظ وزعم بعض اتباعه وبشبهه بعض عباراته في مقصد التقين
ان هذه امر تنبى موضوع المحمله القدماية ومحمول المحصورة وقد زعم ان هذه امر تنبى
لست واحدة ولا كثرة ولا كليته ولا جزئيه وانت لا يدب عليك ان تحبسه
في المهنه المطلقة اعني المهنه البشريه حقيقه اطلاقه وهذا المحب
تعبير عنور عن نفس المهنه الملحوظه بل ازاياده من الفطري الاول
انه لا يعقل مرتبه من المراتب يكون مطلقا لهذا المطلق كيف وليس في المطلقة
فبذلك وجه من الوجود فلا تصور مطلق فوفها واما لاحظنه كوار اخذت
او مقصده لا يعبر الملحوظ عما عليه في نفس الامر فليس هناك مهنه مطلقه
يكون مطلقه بالنسبه اليها هذا المفيد ثم انه لو صح ما ذكر لو حبت تحبش اقسام
الفضيه باعتبار الموضوع ولم يذهب اليه عاقل ثم القول بان هذه امر تنبى
لست واحدة سحيف جدا لانها بعد كحقيها يكون لها حقيقه متايرة لحقائق
اخرى هي بها هي وانه هي الوحدة وان اراد انها لست واحدة
بالشخص ولا كثرة بالشخص فسلم لكن هذا ليس من خصائص هذه امر تنبى
بل المهنه المطلقة افضل لست واحدة بالشخص ولا كثرة بالشخص واما
ما قال ان فيها ايهام اجتماع النفسين ففيه ان المصلحة كما ان فيها ايهام ارتفاع النفسين
كذلك فيها ايهام اجتماعها لانه اذا حلت عن مرتبه عروض العوارض لها في اتحاد
وجوداتها لان عروض العوارض ليس الا لشي من حيث هو لان عروض شي لا يغير
نفس الحقيقه المطلقة ليصح الحكمه بالايجاب والسلب معا اذا كان المعارض فيها
نحو من وجوداتها دون اخر وليس اجتماع النفسين حقيقه لان الماهيتين لست

فصان كما بين في المنطق فافهم واعلم انه قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى في تصحيح
تقسيم الماهية الى المطلقة والمحدودة والاسم المخصوص عن لزوم تقسيم الشيء
الى نفس والى غيره يمكن ان في الجعل تقسيم للماهية ولا يلزم تقسيم شيء الى نفس والى
غيره لان الانسان وان كان مغيبا عن حيث هو الا ان العقل ينظر اليه من غير ان ينظر الى هذا
الاختيار وتقسيمه الى المعبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالآخرين الاولين والمفهوم هو طبيعة
الانسان والتقسيم هو مفهوم الانسان المعبر بهذا النحو ولا شك ان الانسان
اعم من الانسان المعبر بهذا النحو اعني من هذا النحو المفهوم وان كان هذا المعبر به المفهوم
يخفى الناظر وان في كلامه ان ههنا مرتبة اخرى هي مفهوم المراتب الثلاث والاربعة
المختصة به بقوله ويشمل جميع المراتب الكلية والجزئية واعتراض عليه معاصره بان
الانسان هو حيث هو هو الانسان بلا قيد وهو طبيعة الانسان بلا عينة سوار
نظر العقل اليه بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل الى شيء لا يعتبر بما كان فكيف
يختلف عمومه ولو كان طبيعة الانسان بلا قيد لصدق ليس لبعض الانسان انما
بلا قيد ويقول ذلك المحقق لدفعه بان طبيعة الانسان تصلح لان يغير من حيث
هي وان يغير من حيث التجرد وان يغير من حيث انحطاط تلك الاعتبارات
بكلها لما حق الطبيعة لا تنفك عن جميعتها لكنها في حد ذاتها صالحة لكل نصيب جعل
الطبيعة مقسما للطبيعة المعبرة بتلك الاعتبارات وكونها في نفس الامر
معبرة باحد الاعتبارات لانها في التقسيم وقد بلغ في بيانها طول اعطياها وانت
لا ينبغي عليك ان قوله ان طبيعة الانسان تصلح لان يغيره اه لا يكاد يفتح
لان طبيعة الانسان ليس الا الانسان بلا قيد لا غير فان الانسان بلا قيد

الا ان الانسان بلا قيد لا غير فان الانسان بلا قيد ليس شيا مضرا بل هو نفع
 الانسان والحسنة حسنة اطلاقا فيه كما قد عرفت وليس هذه الاعتبارات
 لاحقة للطبيعة بل اخذ الاعتبارات نفسها والاخران اعتباران زائدان
 عليها فافهم وبما قررنا بطرفا وما قال احواسا ري في توضيح كلام هذا المحقق
 ان مهنية الانسان اذ حصلت في العقل والعقل يمكن ان يلاحظها بانحاء مختلفة
 احدها ان يلاحظ تلك المهنة فقط دون ان يلاحظ كونها مأخوذة مع العوارض
 او مجردة عنها سواء يلاحظ في تلك الملاحظة الحالة هذا المعنى اي كونها غير
 مأخوذة مع العوارض او عدمها او لا والثاني ان يلاحظها مأخوذة مع العوارض
 والثالث ان يلاحظها مأخوذة مع عدمها واذا كان كذلك فقد صح التفتيش
 الانسان المعبر بالاعتبار الاول والثاني والثالث ويكون المقسم اعم من كل
 واحد من تلك الاقسام في الواقع لا يجب التفتيش فقط لانه نفس المهنة وظاهر ان
 نفس المهنة قد يكون معتبرة بكل من الاعتبارات فتتجقق في الواقع بدون
 كل من الاقسام فيكون اعم ودون الفساد ان المهنة الحاصلة في العقل هي
 المهنة فقط اي المحسوسة من حيث هي من دون اعتبار امر اخر ازيد ثم قد
 يغير معها عوارض العوارض وقد يغير عدمها معها لا ان هناك مهنة حاصلة في
 العقل ثم يغير بالحسنيات وقوله وظاهر ان نفس المهنة قد يكون معتبرة ان
 اراد به ان نفس المهنة يغير بهذه الاعتبارات على وجه التفتيش حتى
 يكون الاعتبارات معايرة لها فبذلك كيف والمهنة من حيث هي الحسنة
 فيها اطلاقا فيه وشرح للنفس المهنة وتغير عنها ان اراد بها تغير الاعتبار

يكون نفسه اعتبارا واعتبارا اخر ان قسما لكن لا يلزم منه ان يكون مرتبة
من هذه المراتب بحسب نفس الامر فتأمل ثم ان الاعتبارات الثلاثة ليست اقاسا
للمهنية ومطلق المهنية مقاما لها حتى يرد الابرار بانها تجاد المقسم واحد الاقسام
فتحتاج الى الاجابة بل المقصود بيان مراتب المهنية وبذلك السند في مقاما
معايير الاقسام ثم بعد التردد لو سلم ان هذا القسم فالنفس لا يستدعي
ان يكون هناك المقسم مرتبة من مراتب المهنية بل يكفي في ذلك المركب النفساني
الصادق على هذه المراتب اي المهنية الملحوظة باي لحاظ كان من اللحاظ
الثلاث ونحو ذلك ذلك ان تحمل كلام المحقق الدواني رج على ما قلنا
قوله اذ لا انقضاء منها يعني ان مصداق موجبات هذه القضايا ذاتية
المحمول ومصداق سواها سلب الذاتية فالانقضاء للمحمول ليس في
مصداق هذه الموجبة وكذا سلب الانقضاء ليس في مصداق سواها
فقول المصنوع معناه انه لا يعطى ليس على ظاهرة **قوله** فان المقصر في
السؤال لقبين احدهما السئب اهل عليه ان هذا انما يصح اذا كان
السؤال بالهزيمة وام فان المسائل بها يعلم محقق احد السئبين وانما يطلب
النفسين كما صرح به اهل العربية واما السؤال سهل فانما هو لطلب النصدين
لا يطلب مكلف لا يكون الجواب سلبا جوابا والجواب انه هي ان السؤال
في موضع اللعمه كذلك لكن عرف اصحاب هذا النفس السؤال سهل وبالهزيمة كراه
فالمقصر ان الجواب سلب النفس ليس جوابا حقيقه في عرف هذا الفن وانما
يقال له الجواب بالجواز والتسامح مع انه اذا وقع التردد بين النصفين المذكورين

بعدل فالمطلوب احد النصفين واما اهل العربية عنها غير ظاهر والذي يظهر من
 تتبع كلامهم ان السؤال بالتميز ولام المقصود والا صلي منه تصور احد الموضوعين و
 اهل المقصود الاصل التصديقي فخال وقد يقال الترويدي في السؤال انما يكون بعد العلم
 باحدهما علة فان العاقل انما يرد بهن الشبهين بعد معرفته احدىهما لا بخصوصه
 بالجهل انما هو في المعين فالمقصود ازالته والعلم بالمعين وذا حكم عقلي لا دخل فيه
 للوضع واللغة وفيه تاملان **فان قد كسر** ذلك لان الرابط بينهما فاخر عن السلب
 اه قلت الحسية مفهومة في جانب الموضوع وليست رابط فلا اثر لها في التقديم وبالتاخير
فلمست قد عرفت ان الحسية او الحكم كمن مفهومة للموضوع يكون ذرا لم يكون احكام علي
 هذا الاعتبار فهي متعلقة بالحكم فاذا اذكرت بعد السلب يكون مفهومة للحكم المسلوب
 فالسلب واراد علي الحكم المفيد فمفيد في السلب واذا كانت قبل السلب يكون
 الحكم بالسلب مفيدا بالحسية فيكذب فان قلت هي ان الحسية متعلقة بالحكم لكن
 لم لا يجوز ان يكون في صورة الحكم سلب الثبوت ويكون الحسية متعلقة بهذا السلب
 فالسلب مفيد في القضية سالبة لا معدولة فلا استحالة في صدقها وما قيل ان
 السلب لا مفيد لثبوت فقد عرفت انه فاسد قلت لما لم يكن الرابطة مذكرة
 وهذه الحسية متعلقة بها حليفة اجمعت هذا الحسية مقام الرابط واعطيت
 حكما فلما مرور بالسلب عليها يكون القضية سالبة واذا قدمت على السلب
 يكون موجبة محكومة بثبوت السلب بهذا علي انا نقول اذا اعتبرنا القضية
 سالبة وجعل الحسية متعلقة بالحكم السلب لا لصدق الضلالة لبقيد ان مصداق
 هذا السلب نفس المينية بهذا الاعتبار وليس الامر كذلك فان مصداق السلب

في هذه المرتبة سلب الذاتية فانهم **قوله** فلا بد ان اريد بالانسان التي زبده
 قال في ايجازية الايراد الاول على السؤال ودفعه بان الكلنية والخبرنية والغنية
 والغيرية مرفوعة في هذه المرتبة فلا يمكن اختيار الشئ الاول بالنظر الى الكلنية والغنية
 واختيار الشئ الثاني بالنظر الى الخبرنية والغيرية والايراد الثاني على الجواب
 ودفعه بان ذات الانسان لو لم يكن في بكر يلزم سلب الشئ عن نفسه لان
 من حيث هي الانسان والكلام فيها انشئ امور وحل قول المصنف قبل على السببه
 المشهوره الناقية للكلنية الطبيعي بان الانسان التي في زيد نفسها في بكر يلزم ان
 امر واحد لصفات متضاده لان كل موجود اذا نظر الى نفسه فهو متعين وان كان
 غير لم يكن الانسان نسبة مشتركة بين الكثير لا وجود الانسان المطلقة وعلى
 هذا لا يراد الاول منطبق على هذا السؤال وجواب الممنوع بتوجه والايراد
 الثاني متوجه اليه النسبة لكن لما لم يكن لا يراد هذه السببه منها وجه اعرض المحش
 ره عنه وقرر السؤال بالترديد في نفس المتهمة فنشوت الغيبة بها وجه يتوجه
 جواب المصريح ولا توجه الايراد من كما منته عليه المحش ره فانهم الفصل الثاني
 في اعتبار المتهمة **قوله** والتحقيق ان منها اصطلاحين اه قد لو لم المصدر المحاصر
 للمحقق الدواني ره انه ليس منها اصطلاحان هذه الاعيانات بمعنى واحد
 معتبرة في اجزاء المتهمة وغيره قال المتهمة بشرط لا نشي في احوال هذه وحده بحث
 يكون كلما بفاراد اعليها ولا يقع حله على المجموع فالمتهمة بهذا الاعتبار خبر الاثري
 ان الحيوان الناطق حيث يكون الناطق زابدا اعليها مضما اليه وحصيل من اجتماعها
 امر ثالث وامس حيث انه عين الناطق بحسب وجوده في الخارج فليس بحر فطما

امفقد الثاني

والمهنية بشرط لا يهدد المعنى لا وجودها في الاعيان قطعا اذ كل ما يوجد فيه يكون
 بعض ما يقدار في الذهن غير زائد عليها في الخارج كالناقل وما شئ المعارف من الجوار
 في الذهن وما عنده في الخارج والمهنية بشرط شئ وهي التي اخذت بحيث يكون
 ما يقارنها زائدا عليها قد يكون لا واخذ المهنية بحيث لا يكون مقارنا شئ فلا فائدة
 في اعتبارها وهذا التوهم فاسد فان المهنية بشرط لا موجودة في الخارج بحسب الاصطلاح
 الذي اعتبره هذا المصدر ومقتضاها الشئ وغيره كثره بحيث لا تغفل التاديل وتوهم
 وغيره ان المهنية بشرط لا المقابلة للمحوظ غير موجودة فلا بد منها من اصطلاحين
 والكارها اما غدا وان شئ من عدم الاطلاع على كلام الشئ وغيره وان شئت
 تفصل هذا المقام فكلبك بمطالعة المحاشية الجديدة للمحقق الدواني برج فالنظر
 فيها بعين الاتصاف عن الجور والاتصاف **نونه** وماره لا بشرط شئ اي
 صبت هو اه قال في المحاشية في هذا الاعتبار ان الاول ان لا يلاحظ كونه بشرط
 بل لا يلاحظ نفي فقط والثاني ان لا يلاحظ كونه لا بشرط شئ فالمحمولة بالاعتبار
 الاول والمحمولة بالاعتبار الثاني على ما حكى به النظر الدقيق وبهذا يظهر جواب
 اخر عن الاشكال الذي نقل عن فاطموراسل الشفاء في المحاشية المبالة
 لكن المذكور في الشفاء اظهر في اجواب لان الفرق بين بشرط لا ولا بشرط
 اظهر من الفرق بين ملاحظة لا بشرط وعدم ملاحظة بل نقول في هذا لا يلزم عدم
 تكرر الاوسط لانه مختلف بحسب العنوان والاختلاف العنوان ليس اختلافا خفيفا
 فيه فافهم انتهى والشبهة الاثنية هي ان الجنس محمول على الحيوان محمول على الانسان
 مع ان الجنس محمول على الانسان وتفرير اجواب المذكور منها هو ان الجنس محمول

على الحيوان من حيث هي الملاحظة مع هذه الحسنة والحيوان المحمول على الانسان نفسه
من دون ملاحظة انه من حيث هو وفيه نظر لان هذه الحسنة اطلاقية وبغير
بها عن نفس الحيوان كما ان الثاني عبارة عن نفس فلا يلزم عدم تكرار الوسط
فان الملاحظة لا تغير الشيء عما هو عليه في نفس الامر واما اذا لم يتخرج
ان يحمل عليه والا فلا فالتظاهر من كلامه ان اختلاف العنوان لا يفرق كراد
وهو كما نرى فان اختلاف العنوان بغير الفصية وقد صرح العلامة البرازي
رح وغيره ان تكرار الوسط اتحاد العنوان في في الكبرى ومحمول الصغرى
فتدبر ضرورة ان الانسان مكلف بالعوارض اه لغنى ان المحلوط
بحسب الاصطلاح الاول المهني اما خروجه مع العوارض ولا شك ان
في الخارج معروض للعوارض وان لم يكن معروضا للشخص فان الانسان
المحلوط بالعوارض موجود في الخارج وانت لا تذهب عليك ان اعتراض
انتم المحقق قدس سره غير سافط لان الشخص اذا كان مركبا في العقل
ودون الخارج ففي الخارج هو بنية بسيطة بنفسها متمايزة عن هويات اخرى
الكلية لاجل وجودها على هذا التقدير كما قلنا عليه الشر المحقق قدس سره
في المقصد الثمين الا بالعرض بان منيت وجود هذه الهوية البسيطة اليها في
الخارج لم يعرض العوارض الا بهذا الهوية البسيطة لا للمنة فان الانسان
المعرض للعوارض غير موجود حتى يلزم وجود المحلوط ولا يمكن اجواب الابطال
هذا الرأي ان يسرد ودرنه خوط القبا ولا ان الحفظة الشخصية محلولة بالتخصر
اه سواء كان طرف الخلط خارجا او فيها فان وجود المحلوط في الخارج

لا ينبغي كون طرف الخط خارجا للمهية بشرط شي بعد في علي ما كان كل من
 الفيد والفسد داخل كافي الفرد وما يكون الفيد في داخل دون الفيد
 كافي الحقة وقد يكون الفيد داخل في دون الفيد وهو الشخص عند من نعم
 ان احقية الشخص مرتبة من المهية في الشخص وما يكون من كل من الفيد
 خارجا عنه وهو الشخص عند من ذهب الى ان احقية الشخص هو المهية النوعية مع
 للشخص والحق ان الثلثة الاول امور اعتبارية وهو موجود في الخارج هو الرابع
 كذا في المحاشية اعلم ان حاصل الاصطلاح الثاني ان يوجد المهية وبغير ما
 يحصل في هذه المهية محضه بنفسها بحيث يكون بالعرضة انما يعرض في الخارج
 فيحصل منها وما يورثها مجموع مركباتها وفي المهية بشرط لافي هذا الاصطلاح
 وقد يؤخذ بشرط انها محضه بهذا المحصل بان يغير داخل في قوامها متحد
 منها محصلا اباه وهي المهية بشرط سفي في هذا اللحاظ وقد يؤخذ مطلقا من
 ان محصل بهذا المحصل او محصل في مرتبة وهي المهية لا بشرط فائدة
 اعتبر فيه الاشتراط وعدم الاشتراط وعدم الاشتراط ابانظر اليه لا بد ان
 يكون امرا قابلا لصالح الوجودات فيكون عارضا تارة ويكون بشرط
 لا ويخبر او محصلا اباه فيكون بشرط شي ويكون محصلا مطلقا عما فيكون
 لا بشرط ثم في الشخص ندرسا ان احدهما ان الشخص موجود خارجي متعين
 بنفسه والمهية الكانت موجودة معين به ونايسما ان المهية متعين بنفسها في
 انحاء الوجودات بناء على ان مابه الاشتراك نفسه مابه الانبار والشخص
 امر اعتباري لا غير العقل وليس مناط التميز والشخصه الانفس المهية الموجودة بوجود

وإذا عرفت هذا فنقول لا يصح اخذ الاعتبار بحسب الاصطلاح الثاني في
المهنية بالنسبة الى الشخص على كلا المذهبين واما على الثاني فليس هناك
شخص معبر محصلا هو ظاهر واما على الاول فلان الشخص امر متعين
لا يصلح لوقوع الشر كذا يصلح المعروض تارة والاتحاد احرى فالسند لال
ره وجود الحقيقة الشخصية على وجود المخلوط بحسب الاصطلاح محل تأمل وللاول
ان يستدل بوجود النوع ان ثبت موجودية الكلي الطبيعي لان حسنة مخلوطه تفضله
بحسب الاصطلاح الثاني ثم ان الشخص فلا يصح مجموع المهنية والعوارض الشخصية
اي اللازمة للشخصية مثل الابن والمقدار والشكل ويجعل النوع مبهما بالنظر اليها
تلك العوارض متحصلة اياه وتارة يوجد النوع بشرط لا اى متحصلا منفصلا
اي مجموع اى يمل من النوع وبشرط لاخرية وبغير محمول عليه وقد يوجد لا بشرط
فيصح جملة عليه في الاتحاد اخص فلو استدل بهذا الشخص على وجود الحقيقة بشرط
لاشبه لم يكن يقيد الكلي لا يصلح هذا التوجيه كلام المحشي ره لا باء انا شبيه كما
لا يخفى **قوله** قال المهنية المجردة كالمععدم المطلق اه لغني ان اعتبار المهنية مجردة
عن الواضع والعوارض لا يمكن بحسب الواقع لانهما لا خارجا فان الوجود لا يخلو
عن الانصاف لصفه ما ليس المهنية مجردة مما له فرد بل الذين معبر المهنية
المخلوطة مجردة وفردا بها فلا وجود الا ما هو مجرد فرضا كالمععدم المطلق
ليس لفرد الواقع كماله فرد بحسب الفرض فقط وبهذا الطر ان احل
لفظي اه لغني ان دعوى وجود المهنية مجردة بحسب الحقيقة لا يمكن كما لا يصح
من عاقل والكار الوجود الفرض ايضا لا يصح من عاقل فالظاهر ان مراد الثاني

ففي الوجود بحسب الحقيقة و مراد المبحث اثبات الوجود العرضي الا انه
 ح بصير المبحث عن وجوده واقامته الدليل عليه قبل الجدوى **قوله** وما ينبغي ان
 يعلم ان المنة قد تؤخذ مجزأة عن بعض العوارض المتخضة كما في الانسان
 نوع او المنة عنه كما في الحيوان **جنس قوله** واعلم ان المنة بشرط لا بالاصطلاح
 الثاني الا ان في الاصطلاح الثاني النجث عن النوع والمشتخص من حيث الذات
 لا النوع من حيث هو نوع والمشتخص من حيث انه شخص ومنها تجريد
 من حيث هو شخص ونوع انتهى اعلم ان المراد في الاصطلاح الثاني من المنة
 بشرط لا المنة من حيث انها حصلت بلا زيادة مرتبة المنة من حيث
 اي مع اعتبار امر ايرد هي اعتبار صلوح الباع الشركة بين الانواع واعتبار
 ايهامه بالنسبة اليها **قوله** في جواب الشك المشهور في الشك على القاعدة
 المشهورة ان حل الاول على الثاني والثاني على الثالث يستلزم حل الاول على
 الثالث **قوله** ان الجنس اما يحل على طسعة الحيوان اذ قال في جوابه الحيوان
 الذي هو جنس بشرط التجريد عن من حيث هو نوع والمشتخص من حيث هو شخص
 والابشر بالنسبة الي غير باقي النوع والمشتخص لا من حيث هو شخص
 فقولهم المنة بشرط لا محض مادة ولا بشرط شيء جنس لانها في ذلك شبيهة بالكلف
 غير مجزأة ان المراد في من المنة لا بشرط تحصيلها بالمحصل وتحصلها بنفسها بل ممتمة
 التحصيل فان كان مراد من التجريد عن النوع عن من حيث هو نوع والمشتخص
 من حيث هو شخص هذه المرتبة فحق لكن ليس المنة بشرط لا بالاصطلاح
 الثاني وان اراد به تحصيلها من دون اعتبار نوع من حيث هو نوع وشخص

من حيث هو شخص فليس هذا الاعتبار واجباً فإنه لا يحمل بهذا الاعتبار فإنهم لم يصل
أحوال المحمول عليه المحسوس المحبور من حيث الإطلاق وصلاحه لا يتبع الشك
والحيوان المحمول على الإنسان نفسه فلم تكبر إلا وسطاً وذا مع إثباته على
أن الكثرة والنوعان لا يعرض إلا لمرقداً غير في الإطلاق والوحدة الذهنية
لا يطلع مادة الشبهة أو تعال إلى بقول موضوع المسئلة محمول على حيوان
لا بشر طشبي والحيوان لا بشر طشبي محمول على زيد مع أن مفهوم موضوع
المسئلة لا يحمل على زيد ومن البين أن المحمول عليه هذا الوصف هو الحيوان
المرسل لا بشر طشبي وهو المحمول على زيد فلا بد من تقرير جواب آخر والحق
أن محمول المحمول على ثالث إنما يكون محمولاً عليه إذا كان الأول محمولاً على كل
أفراد المجمل على الثالث حتى يتدرج الثالث ويسكن كل محمول المحمول محمولاً
فأفهم ونحن من كبريات **أركان** **وجود** لانه ان اراد بالحكم هذا الاستدلال منسجماً
ان اراد بالحكم الايجاب كما هو الظاهر لانه الشب للوجود دون الحكم السلب
فان قلت قد صدق المصريح وانتم قد كسره من قبل ان اثنان اجتمع القضيض
فحل سوابب قلت كان ذلك محققاً عندهما وقد اقول صاحب القبل ذلك
ان تحمل الحكم على الاعم ونهم الاستدلال على الوجود الفرضي فان الحكم السلب
لا يخلو عن الوجود الفرضي **فقد مر** **دور** قلت المدعى اثبات الوجود للمنبه
المجردة مطلقاً انه ان اراد ان المدعى اثبات الوجود المطلق لهما يجب
نفس الامر زيد عليه ما من من المنحصره انهما مثل المعدم المطلق لا وجود لهما
أصلاً وان اراد ان المدعى اثبات الوجود الفرضي والواقعي لهما فالمدعى

ضروري غير قابل لتوقعه مسئلة فلا بقيد اختلاف العنوان بهذا الوجه **قوله** ولا يخفى
ان العوارض الخارجية اعني ان المراد من العوارض الذهنية ما يعرض للشيء
في الذهن فظاهر ان الوجود الذهني فان الذهن طرف عروضة اعلم ان العرض
الذهني لفظ مشترك بين هذا ومقابلته اعني ما يكون طرف عروضة الخارج
عرض خارجي وبين ما ذكره المتعرض اي ما يجعل الذهن وصفا له ومقابلته
ما يكون وصفا له من دون اعتبار الذهن بحسب نفس الامر عرض خارجي والمتعرض
حمل العوارض الخارجية والذهنية في كلام القابل على المعنى الثاني فاعرض
والخشيته حل على المعنى الاول لدفع الاعتراض وهو الذي اشار اليه بقوله
وبعد وضوح الحق اه **قوله** لان الوجود الخارجي اه قد مر الكلام فيه مستبعدا
قوله لا شك ان كل موجود خارجي اه قال في الحاشية وذلك لان الادصاف
الاشترائية على الوجود الخارجي والادصاف الانضمامية لا تترتب على الوجود
الذهني اصلا كذا في الحاشية عدم ترتب الادصاف الانضمامية على الوجود
مما يشهد به الاستفراء وان لم نعلم عليه برهان وقد مدعي فيه اليه **قوله** اما اذا
كان ذنباه التركيب الذهني فيصور على وجهين الاول ان نجد الشبان في الخارج
ويوجدان بوجود واحد والذهن بكلمة اليه شبيه فيوجدان بوجودين متمايزين
كما حكى الارونيلي في خواشي شرح التجر بدجاعة وعلى هذا وجود المطلقة بوجود الخفض
ظاهر لا ستره فيه الا ان الاتحاد في الوجود بهذا النحو مما يحصل الضرورة والبرهان
والثاني ان يكون الموجود في الخارج هو بسط والعقل شريح عنها مفهومين
فيفيد احدهما بالآخر فيحصل تركيب مطابق لهما ليس به المفهومين وجود في الخارج كما ذكر

قد سكره في حيث النعين وعلى هذا الاصح وجود المطلق في الخارج فمائل **قوله** ونحن
ان الاشخاص اه اعني ان الاشخاص عبارة عن الحصفة النوعية المنيرة في الحاء
الوجودات وليس تناسخ وراه الحصفة رايد عليها بل نفسها باية الامتياز
كما ان نفسها بالاشتراف البعين المشرع المراتبي لا دخل له في ضرورتها
منجاة وما قل عن الفارابي ان الوجود النعين واحد اراد به ما ذكرنا في ان حين
الموجودية بالوجودات الخاصة بنعين وهذا هو مختار المحققين لكن لا بد من
دليل عليه وعلى هذا وجود المطلق ظاهر وقوله بل نفس الحصفة النوعية مخلوطة
بالشخص لم يرد به ان مناط ضرورتها هو في الاختلاط بالشخص فان الشخص
امر اعتباري لا دخل له في شيء كالوجود المصدري بل اراد به ما ذكرنا لكن لا كان
الوجود المصدري بالشخص منسحقين عبر عنها بهذا العنوان كما عبر البعض عنها
بالحصفة النوعية مخلوطة بالوجود فانهم قال في الحاشية وجود المخلوطة في الخارج
لا يسلم المخلوط في الخارج بل يجمع الخلط في الذهن كما ان المخلوط في الذهن
من حيث المخلوطة في الذهن تسلم المخلوط ولا يجمع المخلوط في الخارج بربط
ان الشخص كما كان مجردا منسحق الذهن فالخلط الذي يسند عيشة
انما يكون في الذهن اذ ليس في الخارج الا الحصفة المتعينة فيهم من ذلك
خلط او كلامه مني على ان الشخص من المقولات الثانية كالوجود المصدري
وقدم الكلام فيه متبعاً وقال في حاشية متعلقة بقوله ان الاشخاص ليست
مرتبة لا في الذهن ولا في الخارج اجزءه خارجي يمنع ان يحيل على الكل وعلى
الجزء الاخر والجزء الذي يجب ان يحيل على كليهما فالتركيب من المتيقن والشخص

ليس تركيب حيا ولا ذميا فان المهنية لا تجعل على الشخص وتحمل على الشخص
لا تجعل على كليهما فالحقيقة الشخصية نفس المهنية مخلوطة بالشخص وهو وصف انفرادي
مبدأ الامتياز كما ان الوجود وصف انفرادي مبدأ الاثار فند جعل اليقين
مبدأ وصف انفرادي مع ذلك جعله مبدأ الامتياز وهذا الكلام ظاهري والحقيق
ما ذكرنا ونعوله كما ان الوجود وصف انفرادي كلام ظاهري والحق ما ذكرناه
وه في المصداق الاول وسنابيان ان مبدأ الاثار الوجود الحقيقي فتدروا
ذكر في الطال التركيب الذمى كلام مبین الا ان المحض ان لا يقع عليه فانه
لا يرى هذا المفهوم الانفرادي فعليا مفيد الامتياز بل يرى انما امر موجود
لبسطا غير صالح الاشتراك ومشار الانزع لهذا المفهوم المشترك
وعدم صدق المهنية عليه غير ظاهري بل مدعي الصدق ويرى الهونية الشخصية عبارة
عنه فتأمل **قوله** والثاني اعني من حيث هي اية هذا الاعتبار هو الذي اخترت
الفرق بين هذا الاعتبار الاول ان الاول لم يغير فيه شيء وان كان معه
فيود غير معتبرة وفي هذا الاعتبار عدم ملاحظة اعتبار شيء من القبول وان
كان معه الف فيود معتبرة وهذا اعم من الاول فانه كما يصدق على ما لم يغير فيه
شي من القبول كذلك يصدق على ما اغير فيه ولم يلاحظ هذا الاعتبار وان
قد عرفت ان تغير الملاحظة وعدم لحاظ شيء لا يغير الملاحظة عما هو عليه فالمهنية
من دون اعتبار شيء تارة بلا خط بهذا العنوان وتارة بلا خط ولا يغير عدم
ملاحظة اعتبار وليس مرفوعة من المهنية يكون اعم من نفس المهنية نعم مبادئ
يكون اعم ومتبادلا الاعتباران **الثلاثة** **قوله** الثالث اعتبار المهنية مع

عموماً قال في المحاشية اعتبار العموم مستلزماً لا اعتبار المبنية بعنوان لا بشرط شيء
 بل هو متضمن له ولهذا لم يجعله اعتباراً آخر ثم العموم في اعتبار العموم ليس بهذا
 قال المحقق شيخ واحد وهذا لأن الاعتباران عنوان وليس الأمر كما زعم
 فالك قد عرفت أن المحاشية في المبنية لا بشرط شيء إطلاقية بغیر عن نفس المبنية
 بل ازايادة واما المبنية حيث العموم فبغير عن مبنية متخارة في الذهن عن الافراد
 معروضة لوحدة ذهنية زايادة على نفس المبنية امرسلة ولهذا قالوا انقضاء
 الطبيعة فضايا ذهنية وهذا لا يبري احكام الافراد اليها فالمبنية امرسلة
 لها اخبار ان اختيار في الذهن مجرد عن الافراد بحيث لا يبري اليها احكام
 الافراد واختيار آخر متحقق في ضمن الافراد وهو موضوع المحصورة والاختيار
 الاول بغير عنه بالمبنية من حيث العموم وبها من حيث الاطلاق وبها من
 حيث الوحدة الذهنية ولهذا زايادة لفصل سيطم عليه ان الله تعالى
 في هذا الاعتبار كلي طبيعي المشهور ان الامصلاح على ان الاعتبار
 الاول كلي طبيعي قال الصدر الشيرازي في شرح الهداية الانشيرية الكلي
 الطبيعي نفس المبنية معني انها تعرض لها الكلية في الذهن والله اعلم بحقيقة الحال
 المفصل الثالث في تحقيق المثل الافلاطونية المشهور ان افلاطون ذهب
 الى معنى المشهور بين المتأخرين ان افلاطون قائل بوجود مبنية لا بشرط شيء
 مجردة عن العوارض لكن ليس الامر كذلك بل اوضح قول به يرجع الى وجود
 المبنية مجردة عن العوارض المادنية متشخصة شخص مفارق عن المادة ويؤيده
 انه قال المبنية موجودة عالم المجردات والموجود لا يتخلو عن عوارض لان الوجود

انقضاء الطبيعة
 انقضاء الطبيعة
 انقضاء الطبيعة

مبدء الاثار ونقل عنه الشيخ المقتول انه راى حين التجرد جليات البدن اظلالا
 وهذا هو ما ذكره المحقق له ولا ينفك الي ما دلت العلامة انه راى ان الوجود لا يجرده
 فوق بعض كما لا فلاك واما ما استدل به المثل كون لا يبطال ان يكون ما ويا
 في فرد لا يمكن تجرده لانه لو استغنى لا انه يمنع مما ونيه وان احياج لذاته
 ما ونيه كل فرد قطاره السقوط لان امهيات عند الاشرفيين كليات مشككة
 مختلفة بالعرف والعنى بالنسبة الى المحل في انحاء الوجودات فانهم **قوله**
 والناس معقول ابدى مفارق اه قال في هذا الشيخ هذا يدل على ان اظلالا
 ليس غللا بل ابارنيه ويدل ما استغنى عنه للقول بالحدوث للعالم فما نقله المضم
 رح وغيره ليس صحيحا بل يدل ان نقل الازلية غير صحيح وانت لا بدرب عليك
 ان كلام الشيخ ساكت عن القول بالازلية لانه يدل على عدم القول به ثم
 نقل حدوثه محمول على حدوث الذات كما صرح به الفارسي في كتاب
 الجمع بين الرازيين فلا ينافي بنقل المصريح وغيره عنه الازلية **قوله** ويقولون
 ان الازلية معنى واحدة قد حسب المتأخرين من هذه العبارة اظلالا
 طوع قابل لوجود المتيه مجردة عن العوارض والمنشخضات في علم الامر
 ونفي مع اطلاق كل شخص وقد صار هذه النسبة مشهورة حتى سمي اسمها
 المجردة بالمثل الا فلا طونية وليس الامر كما حجب ابل مراد الشيخ انها يقولون
 ان الازلية الواحدة مشتركة بين هذه الاشخاص لان الازلية اخرى
 مخالفة بالخصف اياها موجودة في عالم اخر في اشخاص ابدية ونفي مع اطلاق
 هذه الاشخاص والدليل عليه ان الشيخ في صدر نقل قول الفلاسفة المتقدمين

في عالم المثال حيث قال ودول ما انتقلوا من المحسوس الى المعقول ثم مشوا
وطعن قوم ان النفس بوجوبها الى اخر ما نقل المحشي رحمه الله تعالى وبدا
الكلام صريح في انهم قسمون الانواع الى افراد محسوسة وافراد معقولة والله
اعلم بمراودة **قوله** الطبايع الازلية الابدية اه لعني ان المراد في اطلاق
القوم لفظ المثال في محبت المهيئة المهيئات المجردة عن الاشخاص وان
كان وبه النسبة غلط كما نسبه مورجئة الله تعالى **قوله** وفي تفصيل العوالم
عالم المثال المثال سطرين عالمي الغيب والشمادة هذا عالم شريف لطيف
من عالمنا هذا والاحسام التي تاتي في هذا العالم كمنسفة كتيف بالنسبة
الى عالم المجردات فهي ذو حطين خط من الاوصاف اما ان كان مفرد
الطول والعرض والعنف وخط من اوصاف المجردات ولطيف الاحاد
المثالية لا لا تطبق احاد عالمنا كالسبر من المشرف الى المغرب في
بعض ساعة ويقولون الصور المثالية صور متعلقة غير متعلقة بما في عالمنا
وغيره في شمس ويقولون ان في هذا العالم حور او قصور او جبابرة
او نراياحيات وعقارب ويقولون النفس الناطقة بعد خراب البدن
يبقى في هذا العالم متعلقة بهذين مثالي شريفين حسن علي حسب تعداد
انها المكسنة من الاعمال الحسنة والفسحة وبلندي في هذا العالم بالجوهر والقصور
او يغرب باليزان والعقارب والحيات وبعض الاشجار على حسب
الاعمال الصالحة والسنة والعلل مرادهم بهذا الشجر شجرة الزقوم التي اخبر
الله تعالى به في كتابه وليس هذا قولنا بالناسخ لانه انتقال من حديد عنصري

الى جسد اخر متولد مثل تولد الاول لتبطل به كما كان لتبطل بادل وسبب الجسد
 متولد انفسر باعقاب الاول حتى يكون تماثل ما كان في جسد في عالم اخر متولد
 حسب ما لعنصه الاحمال ومعلق به للجزاء والمناخرون مقصور فليس لهم القصور
 قولهم على ما هو عليه فسيبوا اليهم القول بالتناكح وشبهت هذه النسبة فيما
 بينهم وشاعت وهو لا يبرأ منها والقول بعالم المثال لعالم المثال قول
 ففر عليه رتبة الصوفية الكرام قدس الله تعالى اسرارهم وتفضل الكلام
 فيه عرض عراض لا يطبق هذا الكتاب **قوله** لعل المدعى امكان وجود
 محرواه وما كان ممثلا عند العقل لا يمكن اثباته بالكشف كما لا يمكن اثباته
 بالعقل والمراد بالعوارض ليس مطلقا العوارض اعدادية فاصل الدليل
 ان الالب ان مثلا عوارضه اعدادية ليست له في نفسه فانه قابل للتفكا
 بلاث فيجوز ان يوجد في الخارج خالبا عنها وليو به ذلك حكمة عنها في
 العقل كذا في احاطة به وهذا هو الاله لا بد من التميز بين ما هو متع في نفس
 والعقل مصيب في الحكم بالامتناع وبين ما العقل مخطئ في الحكم بامتناعه
 فان العقل المتوسط ربما يحكم بامتناع شئ وهو ممكن في الواقع بل دافع
قوله لا المنة المحروية عن جميع العوارض كما اشترى اليه قال في احاطة به
 ولو سلم ان ذلك الفرد مخصوصه قابل للتفادات كاحل المصنوع
 قد كسره بها الكلام عليه فيجوز ان يكون على وجه البدئية انتهى يعني ان
 على وجه المبدئية فالمتمية المطلقة فاليه على وجه الاجتماع **قوله** وهذا لا تجري
 في لوازم المنة انت لا يرب علكب ان هذا غير صار لانه لم يرجع الى المنة

المقصود
المطلقة قابلية جميع المتقابلات حتى يلائم اللوازم وكيف بدعية عاقل بل
انها قابلية للمنفات في الجملة والكمات واحد منها من لوازم الشخص قد
قول اما على التقدير الاول اه انت تعلم ان من قال باقتضاء المنة من حيث الوجود
اللوازم لا يقول بان المنة قابلية لها ولا بقابلها بل انما يقول بان المنة اذا قطع
النظر عن وجودها ليس بها اصلا فلا يقتضي شيئا لانه من العوارض التي لا يمكن ثبوتها
الا في المحض وكما لا يصح الاقتضاء مع قطع النظر عن الوجود لا يصلح التقابل
فانها ايضا من اللوازم وبالجمل لا يجوز عاقل ان منية الارغبة قابلية للفردية فقال
قول واما على التقدير الثاني اه القابل بعد البصر لا يقول باقتضاء المنة للوازم الا
حال الاختلاط بالوجود وليس الفرق بين المذهبين الا بان صاحب المذهب
الاول يرى الوجود من شرط الاقتضاء وصاحب هذا المذهب انما يجعله مصاحبا
واما ثبوت اللوازم حال الوجود وصدق سلبها لفقدان الموضوع حال عدمه و
عدم قابلية المتقابلات اللوازم لا حال الوجود ولا حال عدمه وصحة سلب اللوازم
عن مرتبة المنة بمعنى انها ليست عنها ولا جزمها فتفق بين كلا الفريقين فانهم
قال في الاشراق حكماء الفرس كلهم منفقون اه قال الصدر الشيرازي
لم يبين صاحب الاشراق ان هذا المثل بل هي من نوع ما هي ارباب اولها
المبدئية فقط واتخذ الاول والنظر انه لا وجه لكون هذه المثل موافقة بالحقيقة
لما هي ارباب له كيف دانهم يقولون ان هذه المثل عقول مجردة عن الشكل
والمقدار فكيف يكون رب النوع للمقدار مقدار امع اباية عن التفسير اورد
حجة على الموافقة النوعية هي ان في الوجود انسانية مشخصة معروضة

للالوان والاشكال وهو الانسان الطبيعي والانسانية من حيث هي وهي البلي
 الطبيعي موجود بالعرض عندنا والانسانية كلبية لها وحدة بها لا ياتي عن الصدق
 في الحمل على كثيرين وهذا الشخص عظمى يتجلى له الى الشخصيات احسن فذلك
 الانسان اما فاعلمه بنفسها في عالم الامر او قائمته بالاول وهو محال والامر
 ان يكون صور اجوار اعراض فتعني الاول وهو المطلوب وبه الحجة شرعية
 اما اول افعال وجود الانسان متشخصة بشخص لا ياتي عن الاشتراك ومنصضة
 بالكلية ممنوع بل النصف بالكلية المنهية من حيث هي بشرط وجودها في الذين
 عند من يرى الكلية والاشتراك من المعقولات الثابتة او في نفس الامر
 عند من يرى بها من لوازم المنهية الغير السارية الى الافراد بل نقول وجود امر
 يتجاوز عن الافراد صالح للاشتراك بينهما مما يجعل العقل المفوض به امر ناض
 بالفلسفة فان هذا المتجاوز وجودات الافراد وله الشخص مغاير الشخصيات
 الافراد بناء على المساوفة بين الوجود والشخص كما اعترفت هو الفرد اذا
 كان ذلك المتجاوز متجاوزا لشخص مغاير لشخص الافراد بناء على المساوفة
 بين الوجود فكيف يصح صدقه على الافراد وبعبارة اخرى هذا المتجاوز اما متجدد
 مع الافراد الحسية في الوجود والشخص فابن النجود عن عوارض الافراد
 الشخصية احسنه واما ما بين لها في الوجود والشخص فابن الحمل والصدق
 عليها واما ثانيا فلاننا سلمنا وجود الانسان الكلية لكن لم لا يجوز ان يكون في
 الذين ولا استحالة في كون شئ واحد هو بحسب منتهية وعرضا بحسب
 فصوص وجود الذنبي كما قد فرغ الشيخ واما لزوم كون شئ مندرجا تحت الكيف

والجواب قد عرفت ما قالوا في جوابه واما اننا قلنا ان هذا النوع فانه في ارباب انواع
جواهر واما الاعراض فلا يلزم منها ان يكون شي واحد جوهر او عرضا بل نقول في
الاعراض ان لا يكون ملك الارباب من نوعها ولا يصح قباها بنفسها في
عالم الامر والازم ان يكون شي واحد جوهر او عرضا مع ان هذا القائل صرح
بان السواد والطعم لهما فرد مجرد عاقل ومعقول واما اننا قلنا ان سلمنا ان
الانسان الكلبة معجزة في الوجود مجردة عن العوارض المادية لكن لا يلزم
منه ان يكون جوهر اعطالي لم لا يجوز ان يكون هذا الوجود الشبه بالوجود الذي
في عدم ترتيب الانا فلا يكون عقلا ومعقولا وان زعم ان الشئ المجرد عن
العوارض المادية اذا كانت موجودة كانت عاقلة ومعقولة فبطلان البرهان
وكو سلم بنا وعلى ان مناط العالمية التجرد فاما سلم في الامر الموجود المنزيب
الانما هو حتى يكون وجوده له على زعم الفلاسفة واما العالمية امر موجود غير منزيب
الانما فلم يذهب اليه احد من الفلاسفة ولا من الحكماء وان زعم ان الوجود
الغير المنزيب الانا مع القيام بنفسه غير معقول قلت له توابع انتم صاوتين
فقد برزتم افام حجة اخرى هي ان الحركات الصادرة المنخفضة بالانواع لا بد لها من
مبدأ ثابت مع الامور المتجددة من توارد الامثال وليس هذا المبدأ طابع ملك
الانواع القائمة بمواد لانها متجددة ولا بد من ثبات هذا المبدأ بالفروقة فلا بد للحركة
الطبيعية من مبدأ ثابت مع الامور المتجددة من توارد الامثال موجود بوجود غير
وجود هذا المتجدد والازم التسلسل لان طابع الاجسام متجددة فثبت ان
سنة الوجود عقلا شبيها الى افراد ندره الانواع على السواء وهذا المفعول في صورته

المتحدة بما هي ما هي لان الانفجار اليه في العقل يستلزم الانفجار في الوجود والقوا
 لان الاجزاء بعد الوجود والاضداد في كل حركة من بقا الموضوع والهولي وحده
 جنبه كالحق والطبيعة المتحدة واجبة منقوصة بها والمنقوم بالمتحد اوليا
 بان يكون متحدان فلا بد من واحد ثابت الذات بحفظه الطبيعة مع تبدل
 اخصوصيات فالوجود الطبيعي من النوع شط من جوهر عقلي ثابت جوهر
 متحد وهو لا يخلو بالمالا يكون طبيعي كل فرد متحد الوجود بهذا الجوهر اتحادا معنويا يكون
 فانه اذ انه فعلها فعله وهذه الحجة منسبة على ما ذهب اليه القائل ان الاجسام تحرك
 والفرد التدرجي في الطبيعة للطبيعة موجود من الابد اذ الي الاخر ومنه مبادئ
 ودرجته المذكورة في الانفجار وهذه الحجة شعيرة لانه بعد تسليم المقدمات لا يلزم
 الا وجود جوهر عقلي واما انه متحد اخصفه مع ما هو رب لم يلزم واما قوله فلا محالة
 يكون طبيعي كل شخص اه فان اراد بالالاتحاد المعنوي الاتحاد المحب التحقفي فهو
 دعوى من غير دليل وتفرع بالالزام من التفرع عليه وان اراد نحو اخر من الاتحاد
 فهو انه مطالب بشيء منسب لا لنفسه الاتحاد النوعي ثم الحجة مفدوجة بوجود مبادئ
 قوله وليس هذا المبدأ او طبائع تلك الانواع اذ يجوز ان يكون مبادئ الحركات نوع
 الباقية مع لو ارد الاضلال في محالة علته الواحدة النوعي غير مسلم الا في القلة
 الفاعلة وليس على الحركات اجماعا ابا الطبيعة بل المصنف الحق جاعل
 خفيفه كما اعترف به هو نفسه فالاول ان يقول الطبائع المتحدة لا بد
 من مبادئ ثم لم لا يجوز ان يكون علته الحركات الطبيعية امرام متحد وهو الطبيعي
 المتحدة وعلة الطبيعة المتحدة الحركة على وجه غير داير بان يكون قطع من الحركة

ثم الحجة مفدوجة بوجود مبادئ

معلولا لفرد من الطبيعة معلول القطعة اخرى سالفه عليها وكذلك الي غير البانية
كما قد صور الشيخ في الحركات الطبيعية سلسلة الاحالات الغير الحلائية وقد اعترف في القائل
ضحية في الاحتياج الي مبداء ثابت للحركات وللاطبايع المتحددة ومنها في قوله لان
الاتفار اليه في العقل اه ممنوع ولوقوف الاتحاد علي الوجود وان كان مسلما
لكن لا يلزم منه توقف وجود ما يتوقف فعلة علي شيء علي ذلك الشيء بل قولهم انه
سلمة هذا القابل اليه النفس مجردة والما وجودا مادي فعلا لظاهره ياتي ذلك
ومنها في قوله واليه لا يربى كل حركة اه لان بقا الموضوع بوجده سلم ولا يلزم ان
يكون ذلك الوحدة غير متميزة فحيز ان يكون الهولي بوجدة الشخصية الهية المسخطة
بوحدة الصورة بالنوع موضوعه للحركة وقد بين في موضوعه ان وحدة الهولي
وحدة شخصية لا جنسية وقوله والحيثية مفهومه بها والمنفرد بالمتحد وادعي
بان يكون متحد وافضل ان الحيثية انما منقسم بنوع الطبيعة المسخطة بتوارد
الامثال والمتحد وانما ضا فحيز ان يكون بنوع الحيثية وبه ومنها في قوله فلا
محالة يكون طبيعة كل شخص متحدة الوجود بهذا الجوهر لان الاتحاد في الوجود
سليم الاتحاد في الشخص في يلزم ان يكون الشخص الطبيعة القائمة
بكل فرد متحدة مع العقل المذكور وجودا وشخصا فلا تجرد لهذا العقل فانهم
ومنها لو لم يذكره بقوله واليه لم يرد فوج حركة في الوجود اذ لابد للحركة من موضوع
شخصي ياتي واليه ليس باق بوحدة الشخص ولا اخر من اجزائه السخفة
لتجديد الطبيعة والحيثية متحدة بتجدد علي رعيه والهولي وحدتها جنسية
كما ادعي ولا ينبغي بقا هذا العقل المدبر لانه ليس بموضوع احركة فكيف تجردون

ان يكون شئ منقطعا بالمادة ويكون لاني المادة مستحبة فانه لا استحالة عندهم في كون
 شئ واحد مجردا او ماديا فالقول ان تعالى كيف يجوزون وجود شئ من دون
 شخص قوله لان الموجودات معقولة للمبدء الاول اه قال في المحاشية
 ليعني ان الموجودات زمانية كانت وغير زمانية حاضرة عند تعالى معلوم
 له تعالى بالعلم الحصري والموجودات حاصله في ظرف الدير وليس في
 مضي والاستقبال بل كلها حاصله في الدير معية ومرتبة وليس فيها تغير وتبدل
 بل التغير والتبدل بالقياس الى الزمان وكلها من حيث انها معبرة ومثابها
 من حيث انها صور علمية ومثل الاطلاطية المذكورة في محبت العالم بي الصور القاطنة بها
 وقد ذكرنا في الباطن ما ذكره الانبياء وحاصل ان الموجودات كلها معلومة للباري
 عز وجل بالعلم الحصري فبذلك من حيث انها معلومة لستة ارسطو صور اذ مرتبة
 واخلاطون صور اقامته بانفسها وبذلك شئ في قال الفارابي مخرج يكونه علمه
 عز وجل علما حصوليا والصور العلمية فائدية بذاته تعالى ومن تامل في زبر القوم الجاهل
 عليه ذلك واما القول بالعلم الحصري في فن من محركات الشئ المنقول والمثاب
 قاطنة بفردن عن هذا القول بل يقولون لا بد ان يكون علمه تعالى قبل وجود المعلوما
 علما فعليا كما يتصور البناء او لا ثم ياتي على حصة في الوجود بل مراد الفارابي ان
 ستة القول القيام الصور بانفسها الى اطلاطون غير صحيح بل هو ايضا فاعل
 حصول الصور في ذاته تعالى ولستمها بالمثل فلا تخالفة لاني اللفظ دون
 المعنى فتأمل في هذا التوفيق ولما انجز الكلام الى ان علمه تعالى سلسلة الكمالات
 حصريا ام حصوليا فلما ان يذكر بعد من الكلام لستين حقيقته محال وتبينه

فيكون
 فيكون
 فيكون

ما قبل

ما قبل او يقال فان القوم سلكوا في هذا الوادي من غير دليل وكلت مطبئة انكار
بهم في هذا السبيل فنقول انه علم ان انا نفردا با على ذمها الى ان علمه تعالى ^{للسنة}
امكنات حصوله واستدوا بان العلم حصول معلوم للعالم فعلم الباري تعالى
اما حصول المعلومات الموجودة في الالعيان بهذا الوجود الغيب فيكون علمه تعالى
مكتسبا عن هذه الموجودات فلا يكون فعليا متقدما على الالحاد واما حصوله
فقبل هذا الوجود فلا يكون هذا الحصول الا وجودا في فصول المعلومات كلها
حاصلا في ذاته تعالى قد شأنا او لا ثم اوجد ما على حسب هذا العلم وما جاوز
لبعض محقق البهود من كون علمه تعالى انفعاليا مكتسبا عن الموجودات
نوجاهه ان الصفه الكماية يجوز انسابها عن الممكن المصنوع كالحالفة فانها صفه
لا ينصف بها الا بعد وجود المخلوق وهذا جهل شنيع وتقول قطع وقد ختم الله
على قلبه الرجل حيث اشرف فيه عبادة العجل قد رشح في قلبه تكذيب الحق وتصد
الوهم وذهبن ذرين الشيطان سوء عمله فاحرق في نار جهنم او لم يفهم نصيح
ولم يسمع القول الرصيح ان الله سبحانه وتعالى خالق بالارادة والاختيار
يرى عن الالجاب والاضطرار ولا شك مترعرع في الانظار والافكار
لبن العلم من شرط الاختيار والمخلوق الاضافي ليس من صفات الكمال
بل هو من المنسرعات بعد انصافه تعالى بمبدأة الذي هو من لغوث الجهل
فقياسه صفه العلم على المخلوق الاضافي بلبس وبدليس وادس من قياس
البليس وقد وقع في البطلان هذا الراريا اقوال فيها ما قال ما قال النظر الطويل
في شرح الاشارات القول بان تمام الصور فعمل يكون الواحد فاعلا وفاقلا

وقول يكون الاول الاول موصوفا بصفات حافظة غير اضافية ولا سلبية وقول
 يكونه محلا لانه ممكنه المتكثرة تعالى عن ذلك علو اكبر وقول يكون المعلول الاول غير
 مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مباينا به بل بوسط الامور المحال فيه الي غير ذلك مما يخالف
 كلام القدماء القائلين معنى العلم عنه تعالى والفاطون القائل بقيام الصور بدوامها المشابهة
 القائلين بانحاء العقل والمعقول والمقوله القائلين بثبوت المقدمات باشتراك
 الاسم فان لفظ القبول قد يطلق على مطلق الانصاف وقد يطلق على القوة الاستعدادية
 والقابل معنى المستعد لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل معنى الموصوف فانه
 يجوز ان يكون فاعلا واللازم مباين للابداو المسجل الاول واحاب الصدر
 الشيرازي عن تعالى بان المنع انما هو قيام صفة كائنية غير سلبية ولا اضافية
 وتلك الصور ليست صفات كائنية علوه ومجده بذاته لا بوازنه انهي وعقل
 في تاسيده من كلام بهمنيار وهذا الكلام لم يحصل الي ان قال العلم من الصفات
 الكائنية وقد حصل بهذه الصور وغاية ما يقال من قبلهم ان الكمال كالان
 كمال ذاتي بكلية ذاته من الوجوب والوجود وهو غير لازم فان الوجود والوجود
 والوحدة ونحو النفس ذاته تعالى واللازم قيام صفة كائنية مثبت بكمال زائد
 على كمال الذات ولا استحالته فيه فتأمل فيه واحاب الصدر الشيرازي
 عن الثالث بان صدور تلك الصور على ترتيب علي ومعلولي كما بين الموجودات
 البغية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكرار في ذاته تعالى وفيه انه ليس مقصور
 الطوسي الزام صدور التكرار عن الواحد في حجاب بما قال بل انما مقصور
 الزام كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة رادة وانفلا سفة تجا

عن زيادة صفة واحدة فليفت زيادة صفات كثيرة وغاية ما يحصل له انه
فرق بين كمال الذات في وجوده ووجوبه وبين كمال زايد على الكمال الذاتي
والمتحصل انما هو قيام صفات كمال الذات دون ما هو كمال بعد كمال الذات
فتأمل فيه واجات عن الرابع بان يكون المعلول الاول ميانا غير متصل
لازم لكنه غير بين الاستحالة وان اراد به كونه محمولا فهو غير لازم وبجواب عن
الخامس بان الاتحاد توسط الامور التي تنسب احاطة غير بين الاستحالة بل
الاتحاد على هذا النمط على الكمال لان الاتحاد توسط العلم والارادة عين
الكمال اللائق بخباية تعالي لكونه رافعا للايجاب والاضطرار فتأمل ومنها
ما قال الشيخ الكمال المتقول ان الصور المرستة في ذاته تعالي كمال له سبحانه
لكونها ممكنة فليكون بالقوة وتعالى القوة انما يكون بوجوده له وما يرتفع به القوة
يكون كماله قهي كمال له فبح ان حصلت تلك الصور اجمع دفعة ثم صدر التبره
عن الواحد الخفي وان كان بها ترتيب على ومعلولي يكون الصاف تعالي
بالصور الثانية متوقفا على الصاف تعالي بالصورة الاولى وقد كان الا
بالثانية كماله فليكون متعللا في بحصيل كماله عن ممكن في كماله اجاب
لكنه الصدر الشيرازي بوجهين اوله بالنفس البصيرة والموجودات الخارجة
لنوقف خلق المعلول الثاني على المعلولي الثاني على المعلول الاول
الممكن لئلا يلزم صدور عن الكثير عن الواحد الخفي ويمكن الا عندا عنه
بالفرق بين الخلق والعلم فان العلم من الصفات الخالصة فيلزم القاء
في الصفة بالكمال عند صدور الصورة الثانية بواسطة الصورة الاولى

واما الخلق فهي صفة اعفانه خبر عنه العقل والصفة به فلما استجانه في توقفه علي
 امر اخر وان اردو بالخلق مصدره فمصدره ليس متوقفا علي صدور المعلول
 بل هو سبحانه في نام القدرة وبابه الخلق والاحياد واتمام نصيب الفضل
 الي المعلول الثاني بلا واسطه لعدم قبوله الفضل كذلك لنقص في جوده لا لنقص
 في القدرة زمانيا بانه لا قوة اصلا هناك ولا امكان للصورة بانسبه
 اليه تعالى بل للصورة كلها لوان لم تداء اول سبحانه وح لا انفعال
 وانما لزم الانفعال لو كان هناك انفعال من مقول الي اخر ذلك
 عليك المقصود الشيخ المقبول ان في حد ذاتها ممكنة وليست ثابتة له في
 حد ذاتها وهي مبداء الاكثاف ولو لم يكن الصورة لم يكن هناك الاكثاف
 الاشياء وماذا شأنه فهو كمال فلو كان الاضاف بالثانيه بواسطة
 الاولى لزم استكمالها بالممكن وغايتها يمكن ان يمحى في اجزائها استكمال
 بالنسبة الذي هو صفة صفاته الكماله لانفسه في انما النقص الاستكمال يمكن
 منفصل فتأمل فيه ومما قال بعضهم او لا ان مضبان هذه الصور ان كان يعلم
 سابق هذه العلم اما ان يكون بالصورة فتجزى الكلام وتبطل واما لا بالصورة
 بل بنفس ذاته فتقبل او لا ان نفس ذاته تعالى كافته في الاكثاف في
 حاجة الي الصورة وان كان لا عين علم لزم صدور المعلولات عنه تعالى
 وهو جليل بياهم يكون عالما بهذه الصور تعالى الله عما يقول الظالمون
 علوا كبيرا ذلك ان نقول في الاغنياء ان مضبان هذه الصور لا عين
 علم واردة بل بالاجاب اذ لا اختيار له سبحانه في الاضاف بالصفات

الكلامية ولا يلزم منه ان نقض هذه الصور وهو حاصل لان فضاء هذه الصور
نفس العلم بها فليس هناك جعل نعم غايه ما يلزم ان لا يكون هذه الصور في مرتبه
الذات لكن لا يلزم منه ان يكون مجهول في هذه المرتبه اولاً في مراتب اخرى
فما لم فيه واما ما بان هذه الصور جواهر او اعراض وعلى الاول تكون موجوداً
خارجية فتوقف على صور اخرى بنسب على الثاني يكون محلاً وفاعلاً
وفعل هذا القابل اراده بالجور ما يكون فاما سببه وبالعرض ما يكون حالاً في
ذاته تعالى سبحانه وبهذه العنايه ينظم الكلام واندفع ما اجاب له الصدر
الشرازي من ان صور الجواهر وصور الاعراض المراد بلا طائل
مخته ولا يلزم من الجوهريه الوجود في الخارج فان الجواهر ما من شأن وجوده
الخارجي ان يكون لافي مرنوع واجواب من فيلهم ما من ان يكون الواحد
محلاً وفاعلاً لا استحالة فيه الا اذا كان المحل مستعداً فانهم فيها ما مال الصدر
الشرازي اولاً بمنهه مقدمات الالهي الوجود لا يركب الا بالادراك
حضوره او لا مثال للوجود الالف بخلاف المهبات اذ لها مثال مطابق
بالحقيقه وبعبارة اخرى الموجود الخارجي بما هو موجوده خارجي لا يحصل
في الفعل والضم العلم الانساني عبارة عن حصول منهيه الشيء فلا بد من
الحفاظ المنهيه وتعداد الوجود وهدا انما يتصور في منهيه غير الوجود والثاني
ان التاثير والتاثير والعلية والعلول ليس الا اتحاد الوجودات
معنى ان المنهيه من حيث وجودها يوترق في العلوي من حيث وجوده على
بالعليه المعبرون من ههنا بين الثالث ان العلم انما بالعله بما هي

يوصف العلة بوجوب ادراك المعلول توصف المعلولة اذ لا فائدة فيه ولا خصوصية
بجانب العلة بل من جانب المعلول الفهم لزوم هذا الاعتبار بل يعني ان العلم بالعلم
بخصوصها التي بها علة مستلزم للعلم بخصوص المعلول لانه من لوازم ذات العلة لانها
لغرض معلولا معيا بخلاف المعلول فانه لغرضه علة مالا بخصوصها ولا يذهب عليك
ان غايته ما لزمت من اقتضاء العلة معلولا معيا الاستلزام بين المعلول والعلة و
المعلول الصالحين في الوجود لكن لا يلزم منه استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول
وانما يلزم لو كان المعلول بخصوصه لازما معيا للعلة وهو ممنوع ونحوه ان لا يكون
العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول والكلان وجوده اما الاستحالة العلم بالمعلول كما
قالوا في العلم بالخبريات اما دية بما هي خبريات معتبرة بالنسبة الى الباري
عز وجل او يكون له علة لكن يكون مغايرة لعلة الوجود فتأمل وثانيا ان
نملك الصور اما لو لم نملكها في اعتبار وجودها الذي هو وجودها الخارجي
او للمنه مع قطع النظر عن الوجود بين الاول والثالث محال لان اول الوجود
له تعالى في الذهن والامنية له غير الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون موجود
في الخارج لان اللوازم الخارجية لا تكون موجودة في الخارج عارض لمرد ما
خارجته الا ولا يذهب عليك ما فيه اما اولها فلا يتقاضاه بالعلم الارشادي
الناجم بالنفس لان الصور انما هي بها اما عوارض وبنية او خارجية او للمنه
مطلقا والاول والثالث باطلان بالضرورة لان النفس لا تنصف
بها في الذهن وعلى الثاني يلزم ان يكون الصورة موجودة في الخارج واما
ثانها فيفترق بين اللوازم الخارجية وبين اللوازم للموجود الخارجي وليست

لوازم خارجة حتى يلزم وجوده في الخارج ومن هنا ان يكون الشيء موجودا في
الدين ولازم للموجود خارجي لوجوده في الدين كما هو في عرض الصور للنفس واما
القول بان الباري تعالى ينصف العلم في الخارج كما ان النفس تنصفه وفيه مرارة بطلان
الوجود الذي للصور مطلقا والكلام هنا في خصوص علم الواجب تعالى بعد تسليم مطلق
الوجود الذي في فاهم والثاني يلزم على تقدير الارسام صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
لان الصورة الثانية ان صدرت عنه تعالى بواسطة الصورة الاولى وقد صدر
بواسطة المعلوم الاول لم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي واما لم صدور بوا
لزم صدور الصورتين عن الواحد وانت لا يذهب عليك ان للصورة الثانية
نفس ذاتها من حيث هي مع قطع النظر عن القيام واعتبار قيامه بذاته تعالى
والصافه تعالى بها هي بالاعتبار الاول واسطة في وصول انقضاء منه تعالى
الى الصورة الثانية وبالاعتبار الثاني واسطة في ايجاد المعلوم الاول ضرورة
ان خالفته اياه بما هو عالم به وكذا في بواقي الصور والارباكل صورة عقلية
كله وان يخصص بالف قبول لان مناط الجزئية الاحساس او العلم بحضور
فلو كان علمه تعالى بالصور له من ان يكون اجرييات غير مدركة وهذا الكمال
مشهور منا على المشايخ علي قولهم انه تعالى فعلم اجرييات على الوجه الكلي
ثم قال ولا يلزم سبب هذا اخرهم فانهم بالقوا علمهم من الامور وانما يقول العلم
محضوري خصوصاً وهو ليس من ضرورات الدين وصفنا السمع والبصر وان
كان مباكناً ما ولا ان بالعلم بالسموعات والمبصرات كما نقل عن بعض
اهل السنة والجماعة رفع الله تعالى اعلامهم وحذل اعدائهم وهذا شيء عجاب

فانه على ما ذكر

فإنه على ما قررنا من أن لا يكون تجري بما هو تجري معلوما والعلم بكل ذرة جزئية أو
كلية من ضرورات الدين والتمكارة لقرآن النبوة واعلم أن هذا القول منهم في غاية
التشاعبه والالام حجة الاسلام رضي الله تعالى عنهم حكم بغيرهم بسبب القول
وقال الشيخ الأكبر خليفة الله تعالى في الارضين خاتم قص الولاء رضي الله
عنه في الباب الرابع والخمسين وثلثمائة من الفتوحات الممكنة وكان
اشركون اسود حالهم اصحاب الفكر فأنهم استوفوا في كل حين عين ما وعاءهم
الله انه له المنزلة العليا وهو لا يوافقوا ان الله تعالى لا تعلم ما نحن عليه حيث
قالوا انه تعالى اعظم من ان يعلم اجريان بل علمه تعالى بالاشياء وعلم كل
وهو ان العلم ان في العالم من ان يتحرك ليسكن لا انه يعلم ان زيد مشرد وهو
المتحرك عند زوال الشمس هذا اعطاهم ذكرهم فمن هنا يعلم ان المشرك
اسود حالهم فقد ورث ان المشايخ لقوا العلم بالجزئيات على وجه الحرنية
وانما استوفوا العلم بالكلية فقد كفروا بذلك لكن المتأخرين المحننين
الذين بهم فداؤوا كلامهم بحيث لا يلزم نفى العلم بالجزئيات مطلقا في
بحر جوامع فكر وابتكار العلم بالجزئيات والى اذكرة حكايته من وذن بعض
ان هذا قولهم ولا تحس الظن بمن هو اشنع حالا من اشركين فالذي قبل في
تاويل كلامهم وجهان الاول انهم لا يكرهون علم الاشخاص على وجه النسخة
لكنهم يقولون ان الصور التي هي مبداء تلك فيها كنهه وهذا هو المراد بقولهم
انه يعلم الاشخاص اما بوجه كلي لا ان المعلوم والمتكيف الوجود والكلية
وراء الاشخاص وهي تفصيل هذا الشاكلة تعالى الله تعالى ان انكسره كما

نطلق على تجويز العقل الاشتراك ذلك نطلق على التجرد عن الاحياز والزمان
واما هذه والنصور العلمية للباري عز وجل كلمات بهذا المعنى لا بالمعنى الاول
فح لا يلزم ان لا يكون انجزيمات معلومة على الوجه الخرسى بل انما يلزم يكون
مبادى اكنث فيها صور المجردة وانت لا تدب عليك ان كلامهم باحد
هذين انما يدلين تخرج عن الكفر لو اردوه لكن لا يفهم على اصولهم
ليظهر من منبع كلامهم وان قد بلغ كلامنا في مقصد كلام امثاين الى هذا الصفا
وقد علمت في انشاء الكلام انه خارج عن بهج الصواب فلتوجه العنان الى
تحقيق ما هو الحق فاسمع فاقبلي عليك سمع القبول وبه يصبر السبوم في هذا المسئلة
كما لقبول نقول اذ لا علم سجانة وتعالى سلبه امكانيات فعلية مقدم على
انحاده تعالى ووجوده لان هذا الوضع العجيب والنقص المحكم الغريب
الذي يعجز العقول عن ادراك حكمه وزنه واقعه في الوجود خصوصا العجائب
التي اذ احب في هذا النوع الانباني تدل دلالة واضحة على ان له صانع
حكيم وعلى الانباني الكار هذا الا عن عيني في البصرة وضلال في العزبة والضر
ان صانع العالم قادر مريد والارادة لا يكون الا بعد العلم فالعلم اذن مقدم
على الاجادة ثم نقول فح لا سبيل الى ان يكون على تعالى سلبه امكانيات
علم حضوري فان العلم الحضوري الذي احضره ليس الا معلوما احضر لوجوده
انما رحي فالعلم نفس معلوم الوجود في الخارج فهو غير مقدم على الوجود الا
بجاءه ولا سبيل الى القول بان علمه تعالى عين العلول الاول مع ما فيه من
صور العالم احضر عنده كما ذيب اليه النضر الطوبى او يلزم ان لا يكون

العلم بالمعلول الاول مقدم على الاليجاد وان لا يكون المعلول الاول محمولا بالارادة والاختيار وبذلك فرجح وقال الفيلسوف في تصور زبدية شمع دارة
القطيع العاقل كما لا يفتقر في ادراكه لذاته الى صورة غير ذاته لذلك في
ادراكه بالصبر عنه الى صورة غير صورة هو بها هو واغبر من تلك تلك
تعمل شيئا بصورة بصوره لا تخفى في صوره غلب لا بالفراد كمن اراد
من غيرك وذلك فان فصلها لا بصورة اخرى والانسلس فاذا كان
حالك مع الصبر غلب بمن اراد من غيرك بذات الحال فما ظنك حال العاقل
مع الصبر عنه لذاته من غير داخل امر وليس من شرط كل ما يعقل ان
يكون احدرك محمولا للصورة المعقولة لا تلك لتعمل ذلك مع تلك لتست
محملا بها بل من شرط الادراك الحصول لك فان حصلت هي لك على
جهة اخرى غير الحصول لتعملها من غير حصول فاذا المعلومات الذاتية للعاقل
العاقل لذاته حاصل من غير ان يحل فيه فهو عاقل ايا من غير ان يكون حاله
فيه اذا القدم بذات قول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تعاريف
ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعجز ولما ان ذاته على ذاته
لكذلك عقله لذاته على عقله بالمعلول الاول فاذا حكمت يكون العاقل اغنى ذاته
وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من تعاريف اصلا فاحكم يكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الاول اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تعاريف ليعني كون احدهما مابا
الاول والثاني متصورا فيه وكما حكمت يكون التعاريف بين العاقلين اعتبارا بمحصول الحكم
يكون المعلولين كذلك فاذا وجد المعلول الاول هو نفس لعقل الاول اياه من غير

اجتناب الى صورة مستأنفة نخل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
الغضبية تعقل بالسير بمعلولات لها حصول صور فيها ولا وجود الا وهو معلول الاول
الموجب كانت صور الموجودات الكلية والخزنية علي ما عليه الوجود حاصله فيها
والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود علي ما علمه فاذن لا يغرب عنه متقال
وارة من غير زوم فحال من المحالات المذكورة انتهى وانت لا تذهب حسب
عليك من انواع السخا فنه اما دلائل ان عدم الاجتناب في ادراك بالصدر
عنه الي امر زائد عليه ممنوعه ولا بد من اقامه الدليل ولا ينع الا اعتبار من نفو
سيا في ادراك الصورة صفه من صفات غير مباين عن فاعلا يلزم من كفايتها
كفايتها نفس بالصدر عنه وليس كفايتها الصورة في الادراك لصدورها عنها ولو
مشاركه بل عدم المباينة قوله وليس من شرطه اه مسلم لكننا نقول بخوران
يكون من شرط الادراك احد الامر من العيب او الحلول وكونه صفه بالصدر
امشركه سينا عدم المباينة وقوله بل من شرط الادراك الحصول لك فلما
الحصول لك تطلق ويراد به الوجود منك وتطلق علي القيام عليك وتطلق
علي عدم القيام بالغير ونحو كون شرط الادراك الحصول لك بالمعين الاخرين
فقط اي الحصول من غير مباينة بل بان يكون عينا لك وصفه فاعية بك
بل الظاهر هو هذا لا ننحو الاول من الحصول ضرورة ان العلم من الصفات
للعالم قوله فان المعلولات الذاتية اه قلنا ان اراد الحصول بمعلولات
للعامل الفاعل الوجوب منه مسلم لكن بخوران لا يكفي الادراك بل لابد

احصول باحد الوجهين المذكورين واما اراد ان المعلولات فاعلم بالفاعل
اتفاعل فظاهر ان لا قيام له بالوجود الخارجي بل لابد من حصول الصورة فلا يقع
ما هو لصده واما ثانيا فلانه مني كلامه على ان العلم ان العلم بالعلته على العلم
بالمعلول ولم يتعين بعد بل لو سلم فانما يسلم اللزوم وبيان ان شأنا علمي
ان العلم بالعلته لا يلزم ان علته للعلم بالمعلول معا بل قد يكون معلولا للعلم بالمعلول
ثم ان كلامه لا يتوقف على هذا بل يتأخر فيه الامر كذلك لان العلم اذا كان
صفة زائدة فحيث ان يكون معلولا للباري عز وجل وعلو الباري تعالى بنفسه فانه
فالعلم بالعلته للمعلول الاول علته للعلم بالمعلول الاول فتأمل واما ثانيا فلان
قوله فاذا حكمت يكون العلين اذ ممنوع فان وحدة العلة لا يلزم وحدة
المعلول لم لا يجوز ان يكون شيان متباينان معلولين لامر واحد فيجوز ان يكون
العلم بالمعلول الاول متباينا له ويكونان معلولين لذات الباري عز وجل
ويكون المعلول الاول صادرا بواسطة العلم المتعين به فلا يلزم صدور
الكثره عن الواحد ايضا قد سلم في قوله ان الاول عاقل لذاته اه ان بين
ذات الباري تعالى ونفسه لذاته تعاريا باعتبار المعبرين بلفظ صدور
الكثره فيجوز كون المعلول الاول والعلين به متباينين في الوجود ويكونان فاعلم
عن جاعل احدى الذات فكثر باعتبار واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون اولا
للمعلول الثاني والثالث معلولا للمعلول الاول متأخر عن وجوده وامي
شأنه فوق هذا واما خامسا فلان كلامه اذا حقق يرجع الى ان علمه تعالى
بحضوري بالمعلول الاول وبالصورة الفاعلية به ولا شك ان الصورة الفاعلية

موجودة بوجود ظلي مبانیه للموجودات الاصلية بالهوية ويلزم ان لا يكون الوجود
 العينية مدركة اصلا لاسجا اعماديه فان اعمادات لا تحصل في الجرد واما سادسا
 فلان مقدمات دليله لو تمت لذت على ان الممكنات كلها بوجود العينية
 علوم لان الممكنات كلها معلومة له سبحانه كما ان الصور انما هي بالمعلول الاول
 معلول الاول معلوم وكذا ان العلم بالعلم نفس ذاتها كذلك العلم بالمعلول نفس
 ذاته فلم لا يقول نفس ذات الممكنات المعلولة علمه تعالى بها واما سادسا فلان
 يقول بحدوث العالم لبعضه ونفسه فلو كان علمه تعالى نفس معلول الاول
 والصور انما هي به لزم انفاء العلم في الازل هذا الكلام ووقع في المين فترجع
 الى ما تقدم واذ قد انقضت ان علمه تعالى فعلي مقدم على الابداء فاعلم ان كل
 صفة كماله للموصوف تكون في نفسها كما لا يكون الموصوف لغيرها كما لا
 وقد كان الموصوف مع قطع النظر عن الصفة ما فضا في حد نفسه وهذا القطر
 الاول فلو كان علم الباربي عز وجل زايدي الذات كان العلم في نفسه
 كما لا والواجب في ذاته ما فضا بكل هذه الصفة فكيون الممكن في حد نفسه
 كما لا والواجب بكل به وهذا مما يحكم بطلانه الفروقة الغير امكنه في ذاته فاذ
 ذات الباربي عز وجل علم اي نفس ذاته في حد نفسه ما مبدرا لانت من
 دون قيام امر بذاته تعالى فبطل قول المتعلمين الداسين الى ان العلم في
 الباربي عز وجل صفة جامعة ازلي مغايرة للمعلوم بها يتكشف الاستدلال
 وبطلان الفرض قول من من حصول حصول معلومات السمة والمعلومات
 متميزة علوية مبداء الا لانت فبها ولا يجوز من جهة ان لا سلب العلم في الازل

بل فيما لا يزال بعد وجودات المعلومات كما نفل عن بعض المتكلمين ان العلم قد
والنعلق حادث لانه لو لم يتعلق العلم في الازل لم يتكثف الاشياء فيه ثم
تكتنف بعد الوجود وهذا قول بالبور ولا يكون علمه تعالى فعليا ولا يكون
الباري تعالى في صفه واليجاد حكما لغزو باله من هذه الاقاويل الفاسدة
فاذن قد نعلق العلم في الازل ومن الفطري الاول ان الاشياء المحض
لا تميز ولا تثبت بالية فلا يلد للمعلومات من نحو من الثبوت لا كما زعم صاحب
الافتقار المبين في بعض رساله من ان يكون معلومات الله عز وجل تكتنف حال
العدم البحت والنفق الفرك السراب التكتف عند محبس وهذا انعكاس
كالم اليه جهله فان السراب موجود في اجمال متصرف المجهول حسبانه ما اعلنا
الوهم لان التكتف بكات هو ليس صرف وفي بحث هذا الثبوت
واما نفس وجود الواجب الالهي كما هو راي فرغوريوس ورتبائه وقد
البطل من قبل واما وجود متغايرة خارجي هذه المعلومات لتفصيل هذه الباطل
لان علمه تعالى معلى مقدم على اليجاد وعلى وجودات الاشياء وفي الخارج
فلا يكون ما هو متاخر عن التميز والاثبات في مرتبة الاثبات في التميز
اما وجود ذهني لعصلي فهذا الوجود اما في ذم من الاذم ان الممكنة فالعلم
والتميز من مقدم على الممكنات كلها واما في ذاته تعالى في قبول اليه تذهب اسباب
الارتكاس واما وجود اجمالي ذهني او خارجي كما ذهب بعض الفاتلين
بالعلم الاجمال اليه ففي هذه المرتبة قد اتحد معلومات كلها ويكون الوجود
الوجود احد وجود الكل وهو باطل لان اتحاد الاثنين بحال مطلق ما قد

كشفت لك من قبل وسكتت الشئ والله تعالى اولم نجد اهل ان بل
هي موجودات بوجود متعدد ولكن عرضها نوع من الوجود فلا احوال او
للمعلومات وجود بوجود بعض وجوبه وند السبب وجود المعلومات حقيقة
ومن هنا وضع لك ان ما قال اصحاب العلم الاحمال في سبانه بالتمثيل
كما قد فالوانه الاحمال مثل احوال احمد والمجد ودو كما قال اخرون علمه
تعالى بنفسه انه منظور على علمه سلبه الملكات الطوائف النواة على
الشجر وكما قال بعض المحصلين مثل الطوائف علوم الملكات في علمه تعالى
بنفسه وانه مثل ما حصل دفعه عند السؤال سائل من جواب سلبه نعم
لفصله شيئا العقل لفصل شيئا مطابقا له لا يعني من الحق شيئا فان
الكلام في ان المعلومات متميزة قبل وجودها فلا بد من نحو نبوت ولا مع
في دفعه هذه التمثيلات وكذا لا ينفع ما قال المحقق في جوابه على احوال
الهندسية اجمالية ان الممكن جبين جهة الفعلية والوجود وجهه العدم والبطلا
فما اجمته الثانية لا يتعلق به العلم لانه بهذه الاعتيار لا الشئ محض وانما يتعلق
به العلم من جهة الاولى وهذه اجمته امكانات منطوية في ذاته تعالى لا
وجود الواجب الذي هو عين ذاته وجود امكن فوجود امكن منطوي في
وجود الواجب فعلمه بذاته تعالى علم بالمكن بحكم الاطوانية وقال واعتبر بالاول
الاتراعية فان لها نحو من الوجود الذي به تبرئ الامار بخد وضد الوجود
انما رحي بنفس وجوده الشئ وهذا الكلام غير محصل بعد فان وجود الواجب
اما كلف في موجودية الملكات بحيث لا ينظر في الاتصاف بالموجودية

الي مصدر في اخر هذه الموجودية اما معاينة الموجودية الواضحة في نفس الامر
فاما بالانحاء ومع ذاته تعالى وهذا بالكل ولا يقول عليه المحقق روح او وجود مغاير
جمالي وقد بطل ان نفس هذه الموجودية الغدصة من ان الممكنات لم تكن
موجودة بهذه الموجودية من قبل واما ان لا يبقى في الموجودية فالعلم متعلق
بها وهي معدومة فقد رجع الاستحالة فيقري قد بان لك ان لا بد لتعلق العلم
من نحو ثبوت المعلومات في الازل واذا قد بطل ان يكون هذا هذا النوع
نحو من انحاء الوجود بقسمة فلا بد ان يكون هذا ثبوت مغاير للوجود فالمعلومات
كلها ثمانية مفرقة حال عدم ثبوت الوجود بحيث لا تربط عليها الا بالوجود
فانه تعالى مبداء الالامث ف نفس ذاته والاشياء مختلف ونمبر
ببراهة تعالى المتعلق بهذا الاعيان الثمانية وهذا التعلق السعي المتخرج قد رجع
علما الضم والتعلق مرة واحدة والصفة تعالى به وهذا مراد الشيخ الاكبر خليفة الله تعالى
في الارضين رضوان الله تعالى عليه من قوله ان علم الباري عز وجل سبعة
واضافته وان تدفع التدافع بين هذا القول وبين ما قال ان صفاته كما
في الاعيان نفس ذاته تعالى وهذا هو مذنب الصوفية العلية الكرام وقد
انصح بمراد لا يحوم حوله رب ولا ارتباط ولو حل كلام افلاطون المتقول
في علم الباري تعالى على هذا عالم التوجهات بخبره قد عرفت ان انضاء
هذا الثبوت ليس على سبيل المجعل الاخباري حتى يلزم بسن العلم عليها
هذه الثوابت من لوازم ذات الباري عز وجل ومن مصداقه على سبيل
الاجاب فلا يلزم قبل هذا العلم علم ولا كمالين في صدره انما كمال مناط

الاثنتان في هذه الاعيان الثانية فقد استكمل البارى عز وجل في صفه
 الكمالية بالغير لانك قد علمت ان ذات البارى مبداء الاثنتان
 بنفس ذاته الحق وليس منظر ان يكون مبداء الاثنتان الى امر اخر
 كونه مبداء الاثنتان هو الصفه الكمالية لكن لا بد الاثنتان من
 ابر يكون ملكا بهذه المبدء وهذا لا يفر في تمامه المبدء او كماله فيه وهذا
 كما ان القدرة بعضى امكان المقدور ولا تغلق بالمنع لعدم صلوصه لتعلق
 القدرة وهذا لا يكون نقصا في القدرة فكذلك مبدءا هو لا شيء محض لا يصلح لتعلق
 الاثنتان فلا يفر في كماله مبدءا او قضيت ولا كس محلا للوحدان
 الشبانية المقصد الرابع في لقب المبدء قوله فانها في احصية اجزائه
 نفع ان الاجزاء العقلية متحدة مع الكل ذاتا ووجودا فليس اجزا حقيقه
 اذا جزم بامنه التام فليس امر لوان الاجزاء العقلية امور انشراعية من
 قبل بابر الانواعيات وذاتها على سبيل ما سمح كما قد نوهم وحاصل
 الا براد ان الاجزاء العقلية لما كانت متحدة ذاتا ووجودا لم يصح في عليها
 الاسام فقد خرج المركب العقلي عن تعريف المركب ودخل في تعريف البسيط
 فاستغنى تعريف المركب جمعا وبسطا معا وقد ظهر لك ان في قوله ان
 ما ذكر في تعريف البسيط والمركب لا يصدق على البسيط والمركب العقليين
 من التامح وانما بل قال في الحاشية والنقول بان الاسام مبدءا على
 سبيل عموم المجاز تكلف وجه المجاز ان براد من الاتباع معنى اعم من التام
 والاتحاد ولا يظهر وجه التكلف الا ان الاول في التعريفات الاجتزالية

المقصد الرابع في لقب المبدء

استعمال المجازي فيه فصدق على المركب العقلي انه لا يخفى على السلف ان
المركب العقلي باهر مركب عقلي لا يصدق عليه انه ملتبس من الاجزاء وان صدق
غلبه من جهة التركيب الخارجي والايراد انما كان من جهة خروج المركب العقلي
باهر مركب عقلي وايضا الشارح رحمة الله تعالى لا يرى في هذا الكتاب
التلازم والقول بالتلازم لم يظهر من المصريح فكيف نبني كلامها على التلازم
على ان الالتيق في المقام بان يذكر التعريف على كل نذهب فتالي ببيان
الاختلاف ولعله لاجل هذه الوجود قال في المحاشية لا يخفى ما فيه من العبد
والحق ان يدين التعريف للمخارجين منها ولا يصدق على العقليين والضر
لا يصدق التعريف على المركب بقوله التحليلي انهم لم يريدوا بقوله والحق
ان المصريح قصد بهذا التعريف المركب والبيطه الخارجية فقط فانه
لا يتلائم مع اجزاء كلامه بل المقصود ان يدين التعريف ليس في الحقيقة
الا للمخارجين وتعريف المصريح بهما مطلق البسيط والمركب لا يصح مجالس
فيه وقوله والضر لا يصدق انه عجيب ان اراد بالمركب التحليل المتصلات من
الاحكام والفاويز فليس مركبات اصطلاحا ولم يفقد تناول المركب
ابا في هذا المقام فلا ضرر عدم صدق التعريف عليها وان اراد بالمركب العقلي
فهذا هو المذكور في اصل المحاشية لا غير **قوله** قدس سره فلا بد من وجود البسيط
لان العدد والي المنفرد لا يجري في المركب الذي فاك قد علمت ان الاجزاء ^{العقلية}
منجدة في الوجود والذات فلا تعدو هناك فهي يلزم وجود الواحد بل المركب واحد
لكن انحدث فيه الاجزاء فيصح التحليل لا اليها بل اللهم الا ان نبني على التلازم

ثم انه يرد البصر في المركب الخارجي المتجاوز للاجزاء انه ان اريد الواحد الحقيقي فلا
سلم وجوب شئ في المركب عليه وان اريد اعم منه ومن الاضافي فسلم
لكن لا يقع ويدفع المحقق الدواني رحمه الله تعالى وقد دفع فيما سبق فتذكر
قوله كالآل ان المركب من البدن والنفس اه قد يقال التركيب من النفس
والبدن ليس حقيقيا ان التركيب من مجرد واما في غير معقول ولا يخفى ان هذا
مجرد دعوى لا معنى من الحق سبحانه ودون اقامة البرهان **قوله** واستدل
لوقوع تحديد المركبات اه فيه ان وقوع تحديد المركبات او بالابطاع غير
دليل ما يدعي انه محدود رسوم فان الجنس مشبه بالعرض والقيام والفضل
بالخاصة وسيفتح المحقق عسر جدا **قوله** واستدل عليه بان الجنس والفضل ما هو
ان اه هذا في قوة اصل الدعوى فلا يكون مثالا لان من منع التلازم لا يسلية
فانهم **قوله** ونحن نعلم بالضرورة اه قال في الحال شبه ضرورة ان خصوصية هذه
الجنسية بمفهوم غير حصول صبا بمفهوم اخر وقد يقال ان عدم المكان انما هو
متعددة من مثالا واحد ممنوع الاتري ان ذات البارئ تعالى وتقدس
ذات احدية شرع منها صفات كثيرة واثبت لا يذهب عليك ان المقصود
ان الذات الواحدة التي لا تكثر فيها اصلا لا يصلح لان شرع صبا امور كثيرة
ثانية لها في مرتبة الذات بان يكون هذه الكثرة تمام حقيقيا ويكون كالأمر
واحد من المفهومات المنع بعض تلك الحقيقية وهذا ضروري وانما اشيع انما
المفهومات الكثرة بهذا الوجه عن الواحد الخب فتمت يصح الانشراح بهذا الوجه
لا بد من التكثر في مرتبة الذات فقد لازم للتركيب الذي التركيب الخارجي واما

العكس فلا يظهر من هذا الدليل ثم ما ذكرنا ان كان كلاما متنيا الا ان للمتناقض
ان يقول لما حوزتم الاتحاد بين المحضتين المحسنة والفصلية في الوجود بل في الوجود
وان المحض متحد بالفعل والصور مبره وان النوع امر واحد ذلك الواحد
يعني المحض والعنبة الفصل فح لا بعد في ان يكون هذا الواحد موجودا من دون
كثرة فيه ويكون مصداقا لهذه من المفهومين في مرتبة الذات من دون كثرة
فيها نعم لو هي الكلام على ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا يكون هناك كثرة
في مرتبة الذات لكن حارب الشيخ وشال المحض رج مصرون على ان المحض بالفعل
متحدان وجودا واما وجودا الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى **قوله**
والاستحالة في ان يكون شيئا واحدا ان جواب عن الاستدلال انما يلزم
منفارقة التبركين حاصلة ان احدا بالاجزاء الخارجية والحد بالاجزاء الدونية
متحدان بالذات متغايران لان الاجزاء الدونية هي الاجزاء الخارجية
ماخوذة بالشرط شيء فالمتغاير منها بالاعتبار وتعدو واحد ومحضه لمهنية واحدة
المتغايرة بالاعتبار الاستحالة فيه ونفرض الاستدلال مستدل ان الاجزاء
الخارجية متشابهة وجودا واما وجعلها ابتدائية فعدم احد وسعي الاخر **قوله**
بهذا الشأن لا ينبغي اصلا لا وجودا ولا ذاتا ولا جعلها قبل هذا الا كما قال صار الفكر
انما لا يمكن فيه ذلك باي اعتبار اخذته واذ امتنع الاتحاد بينها ولو اخذ
بالشرط شيء امتنع الحمل بينها وكذا ابتدائية بين الكل فلو كان لمهنية واحدة
اجزاء خارجية هي تمام مهنية واجزاء عقلية هي تمام مهنية الا ان كانت متشابهة
ولبعد واحد ومحضه متشابهة فيلزم تعدد اختلافات واذ قد بلغ التقرير الى

هذا النمط فلا يكون الجواب الالهي امتناع اتحاد الخلق منسأ فيه في الذات والوجود
في مرتبة من المراتب ولعل العقل المتوسط لا يقبله وبعده مكابرة فاصح وسمو
هذه المباحث الشفاء الالهي قوله وما دفع من تحذير الباطن انه هذا جواب
عن استدلال المذهب الثاني وحاصله منع تحذير الباطن هذا احتياطاً بل تعيلاً
الباطن كل ما رسوم وتقال لها احد ودو بالمجاز والعلاقة تشبيه العوارض بالادبا
قوله قال الشيخ ابو علي في تعليقه انه احد له اجزاء اه لعل المراد بالاجزاء الخارج عنه
كما ان المراد بالباطن الباطن الخارج على ما هو مبني التاميد وحاصله ان
احد قد يكون له اجزاء خارجة يقيم منها احد والمجدد ولا يكون له اجزاء كما اذا
كان بسيطاً خارجياً فانه قد يقدم فيها بقلنا من كلام الشيخ ان الاجزاء احد
بما هي اجزاء احد لا يكون بعضها محمول على بعض ولا على الكل الذي هو احد
بل الذين يخرج هناك شيئاً يقوم مقام الجنس وشأن مقام الفضل يعني ان
البسيط شيء واحد نفس الجنس ونفس الفضل ونفس اتحاد محض وليس هناك
اجزاء يقيم منها البسيط والعقل يخرج له مادة وصورة بقولان مقام الجنس
والفضل وح يكون النيام عند العقل لا يجب الواقع فلا يكون اجزاء حقيقته
بل امور متحدة وجوداً وذاً وها هي التي تقال لها الاجزاء الدنيوية قال الشيخ في
الفضل المعقود لبيان الفرق بين المادة والجنس من البات الشفاء واما
ما ذاك بسيط فعلى ان العقل يفرض هذه الاعتبار في نفس على النحو الذي
ذكر قبل هذا واما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز عن جنس شيء هو مادة فقد حرج
بحاصل ان البسيط ليس له اجزاء متميزة يقيم منها البسيط كما مادة والصورة

الآتي اعتبار العقل واختراعه بخلافه الحد فانه لا بد ان يكون له اجزاء متميزة لمنهم منها
أخذ وعلى هذا فلا تباين في كلام الشيخ علي ان البسيط لا حد لها بل لو اريد بكلامه على
ان البسيط له حد حقيقي لم يكن بعد ان لم يستلزم الي الشيخ لا يخلو عن كلفه فانه
قد صرح في الشفاء ان المقدار حسن وان ليس له وجود هو مقدار فقط بلا زيادة
وكذا صرح بان اللون حسن وليس له وجود هو لون فقط فليكون هذه المفهومات ^{احكاما}
ولا يمكن اخذها موادا فالانواع المندرجة تحتها بسائط خارجية مركبات ذرية وايضا
صرح وعقد مباحث فيه بان المفولات العوضه اجناس عالیه وصرح بان الاعراض
سبب مركبة من امادة والصورة والذي يظهر من كلام الشيخ ان مذهبه هو انه يذهب
النائي سواء كان باطلا او حقا **قد مر** قال الشيخ ابو نصر في تعليقه انه البسيط
آه هذا الكلام منه كالمفرد على ان البسيط الخارج عنه بسائط ذرية لا حسن لها ولا
فصل فله ان يتركب من المفولات والاقول يتركب الاعراض من امادة والصورة
بعيد ولم يصل الي خفي يفتن ان مذهبه ما **ذله** والاقسام على الاول قد اخذ
احد البسيطين مع احد المركبين واحد المركبين مع احد البسيطين وهذا لا طائل تحته
ولذا قال في المحاشية تفصيل هذا الاقسام مختلف اعتبارا بل لا اختلاف فيها الا ^{لفظا}
بل الاقسام على المذهب الاول ثلثة وعلى الثاني اربعة وعلى الثالث اثنان **قوله**
وما ذكر في تفسير المركب اه هذا هو الاشكال الذي قد مر **قوله** وفي التصور التفصيلي انما
يلتزم احدها قال في المحاشية عدم صدق بعض الاجزاء الخارجة عنها هو في اسمائه
الحقيقية واحده من حيث هو حد مهيبة اعتبارية ولعل قصد بهذا دفع ما يرد ان
اجزاء احد بعضها محمولة على بعض فلا يكون اجزاء حقيقيه وانما انه لا دور له

نقطة الاجزاء
في
المقصود

خصي الى التكلف الذي اتركبه لانه قد علمت سابقا ان الحد من حيث هو حلال
يحل اجزاءه عليه ولا بعضها اذا اتحد في الوجود في هذا النحو اصلا فمدر المقصود
اجناس في تقسيم الاجزاء **قوله** لم يحصل فله الاقسام اه قال في اجناسه التفسير
على قول المصموم ثنائي وعلى المشهور ثلاثي وعلى الاظهر ثنائي فقط الاقسام بالنظر الى
التقسيم المشهور والموافق مع المشهور والتناسب اللفظي بالنظر الى تقسيم المضم
رج اراد بالموافق مع المشهور في اسم المنداخله **قوله** لانه لا يكون الا في المركب
اه لعله اراد من الموصوف الموضوع ومن الصفة العرض والافلا يصح الحكم كليا
بامتناع تركيب المتبني من الموصوف والصفة فان الهولي موصوفة والصورة
صفته فتأمل فالاجزاء المنداخله تشملها اه هذا غير صحيح لان المصريح فسر
المنداخله بالصدق بعضها على بعض وفي المشهور ما يكون بينهما عموم مطلق
وعلى كلا التقديرين لا يترتب من اكل فلا يكون الاجزاء عقلية والتكوين العلي
لانما في الكل الذي يكون في الصفات الا ترى ان التوازن محموله على كل واحد
مع ان الحملات علة علي ما هو مشهور او حمل الصدق على ما شمل الاستغاني
فم يصح قال المختص به ان المنداخله من الاجزاء العقلية فتأمل **قوله** وفيه نظر
لاختلاف جهة العموم والخصوص كذا في اجناسه يعني ان جهة الخصوص
في كل مخالفة لما في الاخر من جهة الخصوص كل يرفع اقسام الاخر فلا دور **قوله**
واضح اذا كان احد الاعيان جزءا هذا ما يدل على ان المتبني لا يتركب من
اعيان من وجه من جهة عمومها بل من جهة خصوص احداهما وعموم الاخر وهذا
غير المدعي فان المدعي ان الاعيان من وجه لا يتركب منها متبني اصلا الا من

جنته عمومها ولا من جنة مخصوص كما سطر لك في المقصد العاشر ان شاء
الله تعالى **قوله** كانه اراد بانها العقل ان يكون كل منها محسوسا آه انه اراد
بالمحسوس بالذات كما يدل عليه قوله فان المحسوس هو جسم النعلين **عوارضه**
وعلى هذا البصر لا يصح التمثيل للمنازعة بالنفس والبدن فان البدن ليس
محسوسا بالذات انما المحسوس جسم النعلين **عوارضه** كازعمه اول الالوان
والسطح كما هو التحقيق وان اراد بالمحسوس اعم مما هو محسوس بالذات
او بالغرض فلا يصح تمثيل للمنازعة في العقل بالهولي والصورة محسوسة
بالعرض فتأمل المقصد السادس المتهمة الممكن بل هي بجعله ام لا **قوله**
والفرض المستدل اراداه قال في الحاشية توصفه ان ثبوت الشيء
واجب فلا يمكن ان يتعلق به اجعل لانه لا يتعلق الا بما هو ممكن ولو سلم تعلقه
به فعند انقاعه لزم سلب الشيء عن نفسه الذي هو مقابل ونقض لثبوت
الشيء نفسه وخرج لا يجب الواقع فقط بل حسب الغرض اليقيني وانما دفع
نظر المستدل الى اسمااته لا الى تعلقه ليجعل ثبوت الشيء لنفسه كما وقع
نظرا فاقدر المحصل نعم جاز سلب الشيء في نفسه بمعنى رفعه بانكسبه لحوار مقابلة
الذي هو نفي الشيء في نفسه فالسلب البسيط والسلب العدولي كلاهما
مستحيلان لان السلب العدولي فقط اتقي وانت لا تدري عليك
ما فيه من الاختلال لان يكون ثبوت الشيء لنفسه واجبا ممنوعا لنفسه وقد
نظر ان ثبوت الشيء لنفسه مستلزم لثبوت الشيء له وان ما هو لا شيء محض
لا يصلح لان مثبت له شيء وكل متهمة امكانية جائرة لعدم واليسنة في ثبوت

المتهمة الامكانية لنفسها جازا لارتفاع لارتفاع مصداقه الذي هو نفي المتهمة
 فلا يكون واجبا لان الواجب بالايجوز عليه جمع النحاة والعدم والله على
 الذات انتهى الثبوت وصدق لفضله الذي هو سلب الشيء عن نفسه
 سلب الشيء عن نفسه جازا يمكن نعم لا يصح ثبوت هذا السلب على طريقا لا يجاز
 العدولي لان الاحجاب لبعض ثبوت الموضوع وعند ثبوتها لا يمكن السلب
 نفس قول فاسل السبيل والسلب العدولي كلاهما مستحيلان فتدبر فم قبل
 ثبوت المعدوم متفككا عن الوجود وقبل لوجوب هذا الثبوت وعدم حثا
 الى مقتضى كان ثبوت الشيء لنفسه ثبوت ذاتياته لواجبا وسلب الشيء عن
 نفسه مستحيلة نعم مجعولة ثبوت الشيء لنفسه ذاتياته يجعل متنافيا بعد مجعولة
 الذات مستحيل قطعا واللازم انقضاء هذا الثبوت بانقضاء ما عليه مع ثبوت الذات
 هي نفسها وهو محال فالحق اذن ان ثبوت الذات لها وثبوت الذاتيات لها
 مجعول يجعل الذات لان انقضاء هذا الثبوت بانقضاء الذات يمكن ودون انقضاء
 مع نفي الذات محتاج الى جاعل يجعل هذا النقص لان انقضاء ليس ذلك المحل
 الامر الذات فهذا الثبوت مجعول يجعل الذات ثم هذا الثبوت حكايته عن
 المتهمة المنقولة فمجعولة لنفس مجعولة هذا الثبوت اذ لا تعني المجعولة الثبوت
 الذي هو امر غير متفعل حاك مجعولة الامر مصداقه بحيث يصلح معناه لهذا الثبوت
 وصلاح انزعاج هذا الثبوت عنه فاذا كان المجعول نفس لقرار المتهمة جعل السبيل هذا
 الجعل السبيل نفس الجعل المولف بالنسبة الى هذا الثبوت بالذات وان كان المجعول
 بالذات موجودا المتهمة فهذا الجعل بالذات جعل مولف بالنظر الى الوجود وجعل

بسيط بالفرض مقرر لذات والمهنية وجعل موقف هذا الثبوت بالفرض إذا ما نفى
التخص في هذا المقام ثم من الاعاجيب التي لم يسمع مثله اعجوبته في الاتفاق المنين
حيث قال لعلك تقول ليس من المتحقق ان سلب الشيء عن نفسه ممتنع مطلقا
اذا كان وجود الشيء عين مهنية فلم يتصور عدمه اصلا فاما في المميزات الممكنة
فانما ممتنع مع اعتبار الوجود فقط او لا يمتنع سلب المعدوم عن نفسه فضلا عن
الذاتيات وربما يصدق ان الله باثنا موضوعها واثباتها ممكن لا ياتي بالعدم
ولذا لم يكن شيء من الممكنات هو بذاته فكيف سيفهم عدم تحليل الجعل من الشيء
ولفه وبهية وبين ذاتياته ثم قال بعد كلام فترجع الى حلاط الذات والذاتيات
لا يكون لمفوض او انقضاء السيل النظر الى المهنية من حيث هي غير ممكن الا
بصلاح عن يكون بعينه لحاطه با ذاتها واما بالحق فانما يلحق من تلقاء البعض
او انقضاء فتقولنا الانسان انسان او حيوان لا يجوز صدق في الجعل من حيث
المخلط وان اوجح لحاط فقر الموضوع فما يستدعيه انما هو فقر ذات الموضوع
اقول الصدور عن العلة بل التفر فقط حتى لو امكن التفر بنفس الذات من غير
للفي على ان ذلك الغير ليس من جهة خصوص المخلط باعتبار خصوصية الطرفين
بل من جهة استبعاد مطلق طسعة الربط الاجمالي فاذا ان توقف صدق خصوص
المحل في ذاتيات المهنية بخصوصية حاشية الموضوع والمجمل على مجعوليه نفس
المهنية وصدورها عن المجمل انما هو باعترض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم
فقر المهنية الا مكانة بنفسها ومطلق كون الربط انجبا بالذات من جهة
خصوص المخلط وخصوصية حاشية المجمل فلا اخرج الى لوسط جعل موقف للمخلط

بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجاءل لم يفعل منه الانسان ثم
هو بنفسه انسان او حيوان لا يجعل موقف اصلا ولا يقف ذلك يجعل البسيط انساني
كل امه وكل امه هذا كما فعل عنه مشتمل على الاستدلال بان النظر الى المتيه لا يمكن
ان لا يحا من نفسه وعن ذاتها فلا يكون موقفا مجموعا ولا على الجعل بان
الحاجة نسب الا الى تقرير المتيه لا الى مجموعتها وصدورها لكن بالنظر الى مطلق
الربط الايجابي لا بالنظر الى خصوص الاحاسين فليس ثوب خصوص الذات
لذات كانت بما هو خصوص هذا الثبوت مقتضا الى تقرير الذات ولا الى صدور
لكن انظر مطلق الربط الايجابي المتحقق في ضمن هذا الثبوت الى التقرير الصادر
اجا على فصاحته هذا الثبوت بما هو هذا الثبوت لصدور المتيه الفاعلية وان
لا يثبت عليك ما في هذا الكلام من القطاعة والسخافة وهو مستمر على عادة السبعة
وسنة السحفة من اختراع الاقوال الشعرية المزخرفة والافاديل النفسانية الموهنة
جل سبعة في رفع الغافة الى الباري القوم وروعا ونوع من الغنى عن هو
حلاق على العموم اما في الاستدلال فطاعة ما اذا اردوا ان ارادوا لحاظ الذات
غير منك عن لحاظ الذائيات فهذا لا يوجب عدم الغافة الى المقتضى المصدر
وان اردوا ان لحاظ الذات حاكم بان سلب الذائيات والذات غير ممكن
حتى يكون الايجاب واجبا مستغنيا عن المقتضى فهو ممنوع فان لحاظ الذات
انما يحكم بثبوت الذائيات لها بالبدنية واما ان هذا الثبوت واجب او ممكن
فلا يحكم ممكن فلا يحكم به البدنية بل حواظر ان النفي يحكم بالمكانة والغافة الى
اجا على هذا الظاهر سر جدا لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور واما في جعل

فلان القول بقائه بذا البتة الى التفرع المقتضي الى الصدور بلوج عليه
انما البطلان والاهمال اما في كساع العامة فضلا عن الخاصة بالطف به
الضرورة المشهورة والبدية الغير المكذوبة ان مقتضى المقتضى مقتضى ثم ان
يحكم به النظر الدقيق والحس الذي لا يعتمد عليه حقيقة ان قافة المصادق بعينه
البتة فصدور المصادق هو صدور المصادق فالاعراف بمجولية تفرع الى
اعراف بمجولية بثبوت الدلائل بل لا ريبه فاذن قد بان لك ان لم ينف
في بذا الموه الا الباطل ثم سلك هذا السبيل للباطل لباس اخفى والمصور
للكذب صورة الصدق واللمع لروية لميع اجبا والمقدح في الصبار القادر
سبيل كراخرو قال فيما نقل عنه صدق سلب مفهوم ما عن شي من حيث
هو انما يجوز صدق حمله عليه ايا بالي بفض او افضا لو كان صدق ذلك
السلب من جهة ان الموضوع بحيث لو لو خط نفس ذاته من حيث هو هو
لم يمنع بالنظر الى ذاته عن المحول لا اذا كان امكان صدق السلب من
جهة بطلان ذات الموضوع لانه ليس ذات ومن البين ان صحة سلب
المعوم عن نفسه او عين او يانه عنه انما هي من الجهة الاخرى لا من جهة
امكان المفارقة بالنظر الى ذات الموضوع من حيث هي وبذا سنجف
جدا وليس من المتحقق المترعرع عن فضلا عن الباعين ان صدق السلب
باني وجهه كان يوجب امكان البتة على بالقر في الطبقات واذا كان
البتة ممكنا لا بد له من موجب يحيل بذا الخ ومن السلب فصدق السلب
باني نحو فرض كان محوجا للايجاب الى جعل اجبا على غايته ماني البالي

ان يجعل ح هو جعل الذات فانه هو المحجل لهذا السلب او لا يثبت في ان
المركب انما يكون بطلانه الاجزاء او لا بطلانه مع نفي الاجزاء فلم ينجح المركب
الا الى محجل العدم على الاجزاء لا الى جاعل اخر ولا يمكن ان يقال ان جاعل
البطلان على المركب ليس بالسلافة عن نفي الاجزاء بل بطلان الاجزاء
فلا يحتاج الى جعل جاعل قائل بالاصدق ولا يلتفت الى ما قيل او يقال
قوله لم يقولوا بانها غير مبدعة قال في المحاشية هل بعض المحققين ليس
بجعل السلب بالجعل الابداعي اخذ عن ذلك كما قال التائيد قد يكون
اخر اعيان اعمى بافضائه الاثر على القابل كالصور والاعراض على القابلة
لها وقد يكون ابداعا اعمى ايجادا ليس من الوجود عند صاحب الخبر
هو جعل سلب مقدس عن ثواب الكثرة متعلق بالذات بالنسبة فقط
هذا هو التائيد المحقق في الشيء والاول هو في الحقيقة متأخر في بعض اوصافه
اعني كونه شيئا اخر هو الموجود او غيره انتهى وفي كلام هذا المحقق إشارة الى
ان جعل الوجود لا بد فيه من قابل متفرج عليه متصفاته كما ان اصاع
انما جعل الثبوت مصوعا دينا طار حيا فان نصير شيئا لا يعقل الا بان
بان الشيء الاول يفرق قبل الاضاف بالذات في فعل هذا جعل الوجود
انما يتعلق بالموجودية اذا كان لها فرق قبل دون الاضاف بالموجودية
وهذا التفرع اما نفي في الذين فالجاعل نصير الثاني الذي موجودا
في الخارج او يكون نفي اخر كما براه اهل التحقيق وقدم من قبل لكن على
الاول لا بد ان يكون موجودا الذي يجوز لا بالجعل السلب وهو خلاف

ما نفي

ما نقرر عندنا من ان ما قالوا ان الجاعل يجعل الاشياء بفضل الموجودية فنقرر
من وجودها بما يكذب الوجودان السليم ومعج عنه الذين المستقيم وهذه الضرورة
بالمحض بعد فرض تلك اهمة هذا الكلام يدل على ان الضرورة ليست ضرورية
فانتم بل ضرورة مشروطة بقرار اهمة في الاصح استعنا وكون اهمة اهمة
عن جعل الجاعل مطلقا وانما يستدعي الاستعنا عن جعل متانف غير
جعل نقرر اهمة في هذا الصرح الحق الفصل ما كانوا الضيعون **قوله** ثم السلب
بما ليس مقابل الايجاب انه قد زعم البعض ان امر او منها السلب شيء عن نفسه
في مرتبة الذات مقابل الايجاب في امرته ولا شك في استحالة وج
بقرار الدليل كذا لو كان بنوت الذات نفسها او الذاتيات لها مجولا
فصح سلب الذات عن نفسها وسلب الذاتيات عنها في مرتبة الذات
وهذا محذور في المحض ربح ان الكلام منها في بنوت الذات لنفسها والذات
نيات لها بمعنى اتحادها معها لا بمعنى خربها او عينا فلو كان هذا البتوت
يجعل الجاعل لم يكن عند ارتفاعه هذا البتوت بل لخصه وهو سلب الخجاب
لا سلب الغيبة وح ما صح كلامه فلا بد من جعل على السلب معنى سلب
الاتحاد لا بمعنى سلب الغيبة والخرية هذا لك نقول ان خرية شيء شيء
انما يجعل اذا كان كذلك الشيء يقرر في محله ضرورة ان المعدوم المطلق
واللا شيء المحض لا يصح عليه علم بنو لي اصلا واغترف المحض ربح في امره
السلب ان الوجود شرط امنية في اذالم يكن للمنية لقرار بوجه من الوجود لا يصح
البتوت في امرته لا مضافا مصداقه وهو الغيبة والخرية في لا يطر امتناع السلب

في مرتبة عند عدم تفرر الموضوع في لادرجة للعدول فان منع علي بطلان انما
 لازم علي كل تقدير ولك ان نقول مقصود استدلال ان ثبوت الذات
 والذاتيات في الخارج لو كان يجعل لصدق سلمية في مرتبة الذات فان
 ارتفاع الذات عن الخارج لا يوجب ارتفاع الثبوت في مرتبة بل
 يلقي ملاحظ اهمية الثبوت في مرتبة متاخر تاخر اصادق في الخارج
 لا يوضح الملازمة المذكورة في الدليل وذلك لانه لا يلزم علي تقدير ان يتعلق
 يجعل بالانانية ان لا يكون الانسان من حيث هو ان الله
 الا ان يقال كلما هو في مرتبة اهمية في في مرتبة متأخرة عنها من غير
 عكس ولا شك ان مرتبة تعلق يجعل وعدمه متأخرة عن مرتبة اهمية
 فاذا لم يكن الانانية عند عدم تعلق يجعل بها لم يكن في مرتبة الانانية
 من حيث هي انتهى وجه الضعف ان التقدير الفوري ان ما هو
 في مرتبة الذات يلزم ثبوته للذات انما تقررت ولا يلزم من ذلك
 ثبوته عند عدم تفرر الذات وليس بها المحقة فارتفاع الثبوت لبطان
 الذات لا يوجب سلب الثبوت في مرتبة الذات انما سلب الغيبة
 والخرسية ونداءها رعدا والتحقيق انك قد عرفت ان مصداق الثبوت
 في مرتبة ذاته الثابت للثبوت له فالثبوت في مرتبة انما وجدت
 تلك المرتبة فان وجدت في ملاحظة ثبت الذات فيها وان وجدت
 في الخارج ثبت فيه فيلو كان هذا الثبوت مجولا ليعان في ملاحظة محولا
 يجعل مرتبة فيها في الخارج فاذا ارفع يجعل ارفع لثبوتها فصدق السلب

فاذا ارفع

فإذا ارتفع عن الخارج ارتفع هذا البشوت عنه فيلزم في الخارج الحكم بعدم الذاتية
وإذا ارتفع الجعل لوجوده في ملاحظة ارتفع هذا البشوت عن ملاحظة
فح لطلان اللازم غير ظاهر لان اللازم بارتفاع الجعل والجا على وجود
مرتبة ههنية في الخارج صدق سلب الذاتي عن مرتبة ههنية في الخارج وان
بقي نبوته في ملاحظة ونفس الامر ولا يلزم عدم نبوته في ملاحظة فاللازم
غير صحيح والمسجل غير لازم فالاول ان يورح على سبيل الترتيد على
المفصل ان المهيئات سواء كانت بسيطة او مركبة اه قال في المحاشي
هذا التفسير موافق لما هو مشهور وما اوردوه المصريح في تحرير المسئلة
بلا كلفة واما تقرير الشئ قد كسره مع بعده عن عبارة امين ليس
ولا اثر في كتب القوم انتهى الشئ المحقق قد كسره حمل كلامه على الدعوى
بجرحه زعمانه بان الدليل المذكور لا يثبت الاجرنية فانه انما يثبت
كون الاتصاف او الوجود مجعولا وهو ههنية مخصوصية فلم يلزم مجعوليه
كلية بالزام مجعوليه بعض المهيئات واورد على الشئ المحقق قد كس
سره او لا بعده عن عبارة المصريح وهذا ظاهر جدا فان حمل قوله على
المعضية بعيد واما مخالفة مشهور وذا هو الذي اشار اليه الشئ المحقق
قد كسره بقوله هذا المعضية تقرير الكتاب كما اوردوا المصريح في تحرير المسئلة
والمشهور بان احد المذاهب اه ثم حمل المذهب الثاني على القول
بالجعل البسيط وان امكن في عبارة المصريح لكن لا يمكن حمل ما هو مشهور
عليه على ما نقل قد كسره لان الاستدلال المشار اليه لقوله اما البسيط

فلا يمكنه ان لا يقيد خصوص جعل البسيط فان الامكان انما يرجح الى مطلق
جعل الجاهل كواو كان البسيط او مركبا ولعله انما لم يلبث ان يتم المحقق قدس
في تقرير هذا المذهب الى جعل البسيط لان هذه المذاهب الثلاثة انما هي بعد
الاتفاق على جعل المولف في زعمه واما القول بان جعل البسيط خارج عن
نظره المذهب غير المذكور منها وقد فصله في حاشيته شرح حكمة العين وبين المحل
الواقع بين الاثر الفين والمثاليين فتأمل **ف** وما ذكره من الاستدلال
هو الزامه قال في حاشيته هذا الزام مشهور من القائلين بان جعل البسيط على
القائلين بان جعل المولف وفيه عدم تصوير معنى جعل المولف فانه بمعنى جعل الشيء
شيئا واثره المنة المجلية اي الاضاف من حيث هو مرة لملاحظة الطرفين
وغير مستقل بالمفهوم منه وهذا الاول الى جعل البسيط وجعل الشيء انتهى اراد
بقوله واثره المنة المجلية ان اثره مفاد هذه المنة الذي يصح عنه احكامه
بهذا ذلك ان نقول في الزام القائلين بان جعل المولف ان جعل المولف يقضي
الى جعل البسيط بالاخرة لان المجول على هذا التقدير الاضاف المنة بالوجود
فاثر جعل صيرورة المنة موجودة ولا شك ان اثر جعل امر عنى فاثره الذي
هو مفاده ومصادقه امر عنى وليس الانفس تقرير المنة اذ ليس هناك شيء
يكون مصادق سواء اذ لو لم يكن المصادق نفس المنة المنقرضة بل مع حسيته
زايدة داخل في المصادق وكل حسيته زايدة يكون متأخرة عن وجوده
ولا اقل من ان يكون معها ومن المح ان يضيف الاشياء المحض لضعفه
اصلا فلا يصح وجوبها في المصادق فان مصادق وجودية نفس المنة المنقرضة

تقولون هي محمولة فقد زعم يجعل السبب بالقول بالجعل الموقوف فقيم الأزام
فانهم **قوله** لظرفه ليعايل ان يقول انه يعني ان المجعول عند القائلين
باجعل الموقوف المهيئة الجليئة يا ايها الحكامية واثرا لمقادير هو صيرورة المهيئة موجودة
لا الاضاف بانه مهيئة مفردة ويكون اثره نفس لغير الاضافات خروجه
من اللبس الى الاليس في يلزم يجعل السبب وهذا ظاهر جدا فلانهم الازام
الا بالرجوع الى ما ذكر من الحق الصراح **قوله** فلا بد ان التخرج في مجموعته هي
امكنه اه قد وقف المحسن روح على ظاهر الفاظ المورد فلو ادرك ان الكلام
في مهميات الموجودة في الخارج بان انفسها محمولة او اضافها بالوجود
والذي يلزم من الازام ان المذكور لو تم مجموعته مهيئة الاضاف الذي لا وجود
له في الخارج فلم ينم الازام نعم لو تم زعم استحالة اخرى يبي ان لا يكون اثر
اجعل اثره عند هذا الشكل اخر لو تم بل المذكور الزام ام لا فاعلم **قوله**
هذا اذا كان الشخص اذا كان مركبا في الخارج عن المهيئة والشخص
يصح القول بان المجعول كون المهيئة شخصه فلم يلزم يجعل السبب واما اذا
كان الشخص عبارة عن المهيئة المتخارة فمجموعته هي بعينها فمجموعته المهيئة فالاعتراف
بمجموعته نفس الهوية اعتراف بمجموعته المهيئة جعل السبب وكذا اذا كان مركبا
عقليا لان جعل الكل هو بعينه جعل الاجزاء العقلية وهذا حال في الحقيقة
الشخص ان كان مركبا عقليا محمله هو بعينه جعل الاجزاء العقلية الاتحادا
جعل لا وجود اورا كان عبارة عن المهيئة النوعية فمحله جعلها بالضرورة
ثم حمل كلام المصريح على تركيب الشخص في الخارج وكون المجعول ضرورة

المهنية شخصه بعد كل البعد مع ان المصريح غير قابل تبرك في شخص في الخارج وكلامه
صرح في ان المجعول نفس الوجود انما هو اعرافا بالجعل البسيط فهذا ما
عدل علي ان المصريح لم يجعل المذهب الثاني القول بالجعل البسيط بل
الظاهر انه فعل بذاتها اخر هو ان المهنية الكلية مجعولة فربما ان المجعول هو الوجود
انما هو منعين بذاته علي ما هو رامي الاشعرية لا المهبليات او لا وجود لها
علي رايهم او هو موجود عندهم هو الهويات البسيطة التي هي عين الوجودات
انما هي فتأمل **قوله** كان المراد منه ان يجعل لا يمكن اه نفى ان صاحب هذا
المذهب قابل بالجعل الموفق ويدعي ان المهنية البسيطة لا يمكن ان يعلى
الجعل نفيا او لا نسبة فلا امكان فلا مجعولة انما المجعولة لا نقا منها
لنصفه رايدة عليها كالوجود ونحوه بخلاف المهنية المركبة لان في حد حقيقيا
فيام بعض الاجزاء ببعض فتناك بين الاجزاء نسبة فيعرض لها الامكان
فيصح تحليل الجعل بين الاجزاء انفسها ويكون امر الجعل ضرورة بعض الاجزاء
منصفة ببعض الاجزاء او امر او اه هذا البعد من التوجيه الاول فتأمل **قوله**
اشارة الي ان هذه المحسنة تعليمية متعلقة بالحق لا اطلاقية تعني ان المحسنة
انذورية ليست اطلاقية والابحاج يحصل ان القسم الاول بالحق نفس
المهنية في الامتياز عن القسمين الباقيين فانها انما هي بوضوح ان نفس المهنية لا للمنه
منفردة بقيد الوجود وغيره وفي هذا الكلام اشارة الى الامضاء امر خارج عن
مصدق اللوازم قال المصدق نفس المهنية المنفردة المنفردة بما انها منزع
بما مبادي الاحتمالات لانفس المهنية من حيث هي حتى لا يقي فرق بينها وبين

الذاتيات في المصداق وما غرب ما سمعت من الكلام انخرخف الموه انما هي عن
الافادات اللاحج عليه انواع البدييات ما في الاتفاق المبين حيث لغوة وقال
ثم منها لوازم ومصادق المحل فيها نفس المهيئة المجمولة ومفهوم المحمول مع انقضاء
من المهيئة للخلط لا المهيئة المجمولة باعتبار المجمولة فضلا عن الوجود عند ان
استندنا لوازم المهيئة الى نفس المهيئة من جهة انقضاء الخلط من غير اعتبار بدخلته
مطلق الوجود كما بلغ اليه لشرح الفاعلة ونسبها فان ملاحظة المجمولة انما اوضح
البيان في صدق المحل لكونها من الطابع الاكمانية ولا ذات متفرقة له الا بالمجموعة
لا من حيث ان ذاتها احدى جالشيء هذا المحل مخصوصه ولا استنداء مطلق
الربط الايجالي ما هو مطلق الربط الايجالي ذلك الامس حيث والحفوضه
الا بالعرض على قياس ما يعرفه ثم قال بعدئذ من الكلام وان قلنا بدخلته
مطلق الوجود فيكون مصادق المحل مهيئة الموضوع المتقرر بالجعل ومفهوم
المحمول وانقضاء المهيئة باعتبار الوجود المظم للخلط وان حضور احدى
الوجودين محال ادخل له الشيء وانت ومن يصلح للنما المهيئة لعل ان المصداق
ما يصدر في عند الحكاينة ونسب اليه بالمطابقة وعدمها ولا ريب الا ريبا
في ان ما يعرفه المرامون من اخاصته والمقامته والمعتبر عن الكاينة
في قولنا الارغية روح عن الصافيها بازوجيته ولا شك ان المنصف نفس
الارغية لا الارغية المفيدة بالانقضاء او نفس من لا يرى انقضاء المهيئة
بحكي هذا المحل ولو كان الانقضاء مغيرا في المصداق لا صح منه الحكاينة على
هذا النمط او لا تعلم ان المعروف بالذات من دون واسطة في العود

نفس منه الارثية فمبنيها من حيث انها معروضة للزوجة ومصححة لانها عها بحكي
عنها بهذا العقد فلا لمن من الغافلين الذين يحبون ان يحمدوا ويؤمنون ان بعدوا
من الفلاسفة بالتم كجملوا ثم في لوازم المتهمة لثمة بذات الاول انها غير
مجمولة لا يجعل الذات ولا يجعل متالف من الملزوم وغيره رغما لهم بان
اللوازم والذاتيات واجبة البتوت والمقتضى الى اجعل ما يكون في حد حريم
الامكان وانت باعرفت في جعل مئوت الذاتيات قد خرجت من العبرة
في البطلان هذا الراي والبطل في اشتهور بالضرورة حادثة بان ما هو خارج عن
المتهمة والحقيقة مقتضى في بئوتها الى جعل اجاعل وبناء على هذا الراي قال
من قال يجوز ان يكون الوجود زاندا على ذات الحق جل وعلا ولا يكون
في انصافه من مخاها الى جعل اجاعل بما انه من لوازم المتهمة الاول تعالى الله
الثاني انها مجمولة واجاعل المقضي بنفس الملزوم اعضاءا تاما بحيث لا يصح
الا لتفكاك ثم جمهور المتهمة من هذا المذهب قالوا متهمة الملزوم مقضية بشرط
الموجودية من شرط الانضاء كما في سائر العلل وذاتهم بعضهم الى ان المقضي
نفس المتهمة المتفردة حال الوجود والوجود من مقارنات المقضي ولعل مني
اختلاف اختلاف في اجعل فمن ذاهب الى ان المتهمة محمولة دائر اجعل نفس
تقرر متهمة المتفردة جعلها مقضية للوازم لانها صارت واقعة فلا يطر في
الانصاف باللوازم اني مرزا يد من ذاهب الى ان المجول بالذات انصافا
بالوجود ذاهب الى ان المقضي المتهمة بشرط الوجود لانها صارت بهذا
فلا يقضي دونه لكن بناء اختلاف على هذا الوجه نجد انه سني صاحب الاتفاق

المتعين هذا الرأي الى السجح لانه قابل بالجعل الموقف والمحضي رج السند على اشتراط الوجود
في الاضضاء على تقدير كون اللزوم متضمنا لثلاثة وجود الاول انه لو لم يشترط الوجود
في الاضضاء المقضي لزوم استناد الوجود الذي هو اللازم اليه بالسبب بوجوده
معتبر فيه شرطا او شرط او الحضم نقول به الثاني ان المتيقن نفسه قابلة لثلاثة خلوقات
مقتضية من دون امر زائد لزوم ان يكون شي واحد قابلا وفاعلا وموجعا واليه نقول
وكون شي واحد قابلا وفاعلا من ممتنع واحد وقد ان المستحيل كون شي واحد مستعدا
فاعلا لا موصوفا وفاعلا واللازم منها هو الثاني لا الاول فانه مستحيل غير لازم وما
هو لازم غير مستحيل الثالث انه لو لم يشترط الاضضاء بالوجود لزوم صدور الآثار
من دون اعتبار الوجود واليه نشار بقوله وصدور الآثار من الممتنع اه وتلك
نقول ان الحضم لا يبرع بحاله لانه يدعي ان الاضضاء من الممتنع والوجود من
المفارقات لكن الحق غير حاف لان الوجود مبدء الآثار فلو كان صدور الآثار
من الذات نفسها في الوجود ففقد صار المقضي الوجود والضرر هو خلافه فترسم
ثم فرق بين الوجود المطلق ومطلق الوجود فرغم ان الشرط هو الثاني لا دور
الاول لان الاول منهم فلا يستند اليه المعين وفيه ان اللوازم الضرورية فلا
اللازمهم قال في محاشية مطلق الوجود الضرر منهم الا ان ايهامه ليس في نفسه
كما ان ايهام الوجود المطلق في نفسه وهذا قال والحق اه والحق ان العللة الغاية
يجب ان يكون متشخصه كما انها يجب ان تكون موجودة وقوله والحق اه إشارة
الى ابطال كون الممتنع مقتضيه سواء كان الاضضاء الشرط الوجود ادبلا الشرط
وحاصله ان العللة الفاعلة سواء كانت للواحد بالشخص او الواحد بالعموم

يجب ان يكون شخصه بدیهه فان العقل متعین ان يكون للمتهم انقضائه وان كانا
 نزعهمون جواز انقضائه المتيقن منهم فندبر المذهب الثالث واليه ذهب المحقق
 رحمه كما قال والحق ان يجعل ولا يحداه ان اللوازم محولة بحمل المزموم على عين
 الاستبعاد وهو مختار المتأولين المحققين وقد اشار الى بيان هذا المذهب
 بان ان الاجاد من خواص الباري حل محله فيكون هو الجاعل لكن هذا جعل بنفسه
 جعل المزموم لا جعل متالف واللازم متخالف بالتخلف بالنظر الى تقرير المزموم
 ووجوده قال في الحاشية سواء كان لبيضا متعلقا بالمتبیه ومن حيث هي
 او مكرها متعلقا بها من حيث الوجود على اختلاف القولين فعلى الاول
 مصنف المتيقن للوازم بها بعد ان غرس فانها تقررت اولاً ثم نصبر موجودة ياخذ
 الوجود من ثم مصنف باللوازم وعلى الثاني مصنف بها بعد مرتبة الوجود
 وفي قوله فانها تقررت اولاً ثم نصبر موجودة الشارة الى ان استبعاد
 صدور المتيقن للوازم بواسطة استبعاد الوجودية فانهم والسر في ان
 المتيقن يجب ان تقر كما انه وكيفية ان تقر المتيقن بحمل له نحو ان تقر بحيث
 تكون مخلوطة باللوازم وتقر بحيث تكون منفكة عنها والتقرير الثاني بحمل
 بالذات تخيل بالذات انما يمكن بتقرير بحيث تكون مخلوطة باللوازم فالجاعل
 انما يوجب الممكن من التقرير فوجب التقرير بحيث تكون متضمنة باللوازم فحمل المزموم
 هو بعينه فعل اللوازم ولا يجوز ان يقرر المتيقن اولاً مطلقاً عن اللوازم ثم
 مصنف بها باعضائها او باعضائها به فان التقرير على هذا الوجه تخيل بالذات
 فانهم في ذلك الوازم خصوص الوجود من معنى ان لوازم خصوص احد الوجودية

ايضا مجعولة بحمل الذات لان نفي المهنية في نحو من الوجود يكون اللوازم لازمة
بالنظر اليه لا يمكن الا منصفة بها فيجعل المهنية تنصف بها وبذا اثنان في اللوازم
التي لا تنفك عنها المهنية ولا يتصور منية من وجود منفكة عنها وكون لوازم
الوجود كذلك محل **قابل** **قوله** والا لا انصف بها المهنية اه حاصلة لو لم يكن
اللوازم امور اعتبارية بل موجودات عينية كان الانصاف بان
يوجد او لا في تلك اللوازم في المهنية وينضم اليها فلا تنصف بها المهنية في
الذين واللازم ان يقوم بالمهنية الموجودة في الذين المعدومته عن احوال
موجود عينية فيلزم انصاف المعدوم في احوال الموجود فيه فان قلت كون
الموجود في احوال كلفي فيه موجودته فمجرد ان يكون اللازم في احوال و
يقوم بها فيه وينضم الي الموجود في احوال ويكون افراده الاجر معدومته
في احوال وتنتزع عن الموصوف وتنصف بها المهنية الموجودة في الوجود
فلا يلزم الاستحالة قلت سحي ان الصفة او كانت امرا عينا لا بد في
الانصاف بها من قيامها وانضمامها الي الموصوف فلا يجوز انقل ان
تنصف بالسواد المعدوم شي فلو كانت اللوازم امور عينية وجب
في الانصاف بها انضمام افرادها الي الموصوف فلو انصف بها المهنية
في الذين لزم قيام افرادها العينية بالمهنية الموجودة في الذين ولزم الاستحالة
قطعا وبعد فيه كلام لان عدم كون اللوازم اعتبارية انما يوجب كونها امور
انضمامية وكون الانصاف انضمام مباديها على وجه الانضمام ولا يلزم منه
ان يكون هذه الامور الانضمامية موجودة في احوال البري الى الصورة

صفة متضمنة بانفسها مع كونها موجودة ذهنية فيجوز ان يكون اللازم صفة انفسية
ويكون الاتصاف بها في الخارج بقيام افرادها خارجته وفي الذين بقيام افرادها
الذهنية فلم يلزم قيام فرد خارجي بالموجودة في الذين المعلوم في الذين وغاية
ما يمكن ان يقال الامر المنظم انما يكون موجودا في الذين اذا لم يثبت الاثار عليه
فلا يمكن ان يصنف الشيء بامر منظم ذهني بحيث لا يثبت عليه صدق المشتق
فلو انصف الموجود الذهني بغير منظم اليه بحيث يثبت عليه صدق المشتق
يلزم الاتصاف الموجود بامر يثبت الاثار خارجته عليه فيلزم اتصاف الموجود
الذهني المعلوم في الخارج بصفة مترتبة الاثار خارجته موجودة في الخارج
واما قيام الصورة الذهنية بانفسها فليس بحيث يثبت عليه صدق مشتق الا
الصورة الذهنية علم ولقيامها بالذين بترتيب عليه صدق العالم لانا نقول
لهذا ذهب المحققين الى ان الصورة من حيث القيام والاشياء والعوارض
الذهنية موجودة خارجي انما الموجود في الذين الشيء من حيث هي مع قطع
النظر عن الاشياء وليس هو علما ولا بترتيب صدق مشتق عليه وقد ثبت
مع ماله وما عليه ولا يمكن بهذا القول بان الفرد المنظم الى الصورة العلمية
من حيث القيام بها موجود في الخارج ومن حيث هي موجود في الذين
لان لوازم المتيقن بخصائص المتيقن بها سواء اذ كانت موجودة ذهنية او
خارجية فلا بد من ان ينصف المتيقن من حيث هي اما خذوة مع قطع النظر
عن العوارض الذهنية باللوازم فوجب انضمام اللوازم اليها بحيث يثبت عليه
صدق مشتق فيكون موجودا خارجيا والموصوف موجود ذهني فلزم الاتصاف

واذ قد بلغ الكلام الى هذا النقطة فليكن ان المعقولات الثمانية امور اعتبارية
ايضا وان الامر الذي لا يصف بصفته الثمانية وفي بعد وغرضه اما
اولا فلا شك قد عرفت ان الامر المتعارض ينصف به الشيء ويكون ^{نصف} الا
موجب الحمل المشتق من هذا القيام بحذر وجوده خارجي فلو انصف
الهيئة باللوازم ولو انضافا اثر اعتباري ليقوم بها في الدين فيما بحذر
وجوده والوجود الخارجي في ترتيب الاثار فيما يترتب قيامه بوجوده وحذر وجوده
الخارجي في ترتيب الاثار بالموجود الدني المعلوم في الخارج وهو
في قوة استحالة موجوده عن وجوده وفي اماناتنا فذلك الحاصل المشتق
مطلقا ليس امرا خارجيا اما الاثر الخارجي الجواب حمل المشتق في الخارج
بان معقد قضية خارجية وانضاف الهيئة الدني باللوازم انضافا ^{واقعي}
وفي وليس تجارحي اذ اللوازم ما يصف به الشيء في نفس الامر بالانصاف
الدني والخارجي ولذا يعقد باللوازم قضية حقيقة فلو كان الانصاف
باللوازم انصافا انضماميا وتبرر عليه صدق المشتق لترتب على المضم
في الخارج صدق المشتق فيه وعلى المضم في الدين صدق المشتق في الدين
صدقا واقعا فلما يلزم انصاف الموجود الدني بالصفة الغنية فتأمل
فيه وانقضى ان الحكم بالوجود الخارجي انما هو بقيام الاوصاف الانضمامية فلو جرد
قيام الاوصاف الانضمامية بالموجود الدني لاسهم حذار الحكم بالوجود
الخارجي كما ينبغي به الوجود ان الصحيح فلا يصح انضمام صفة بالموجود الدني
فانهم ^{قوله} وتماخرت عن الوجود الخارجي اه حاصلا لو كانت اللوازم امرا

امضممة لا تصف المهيبة بها في الخارجى الصافا الصافا فوجب ماخره عن الوجود
 الخارجى للموصوف واللوازم لا ياتر عن خصوص الوجود الخارجى للموصوف
 بل انما ياتر عن مطلق الوجود وفيه ان القدر القدرى عدم الشتر
 خصوص الوجود الانصاف لطباع اللوازم لا عدم الشتر اخص الوجود
 الانصاف بفرونيه واللازم سياتر اخر خصوص الانصاف بالفرد الخارجى
 عن خصوص الوجود الخارجى وخصوص الانصاف بالفرد الدنى عن خصوص
 الوجود الدنى والانصاف بالمطلق عن مطلق الوجود **قائل قوله**
 وفيه سائحة والمقصود انه قال في الحاشية وجه السائحة ظاهر سواء اراد
 بالهويات الخارجيه الوجودات الخارجيه او الاشخاص الخارجيه فان
 المحوف هو المهيبة والوجود الشخص معبران في جانب الفاعل لا في جانب
 المقابل انتهى هذا معنى على ان القسم بعوارض المهيبة لا بعوارض الشخص
 والا لا يعم في جعل الاشخاص معروضة سائحة وقوله الشخص معبر في
 لا يخلو عن كذا جان هذا القسم لا بحيث فيه ان يكون معلولة للملزم
 لو كانت معلولة ايضا فان الشخص بقى فيه كما في القسم الاول بل المقصود
 المهيبة في اي شخص كان والا لا يخص شخص معين ولم يكن مستغرا بين الاشخاص
 قائل قوله والا فالوجود ونحوه انه يابا على ما هو المشهور بين جماعة منهم
 المشائخ المحققين والمحققين الدوائى رحمهم الله تعالى والمحققين فيه ما عرفت **قوله**
 اشارة الى لطبق دليلهم آه فعلى هذا المراد من قوله لو كانت المهيبة مجعولة
 فعند ارتفاعه يلزم سلب الشئ عن نفسه لو كانت المجعولة ملزمة للمهيبة

فعند تصور ما غير محولة بلزم تصور المهية لاهية ولا يخفى بعدة **قوله** ونحن ان كلامنا
من العوارض الدينية اذ الكلام فيه كالكلام في الوجود وقد تقدم فنذكر
قوله قد عرفت ان اجعل على قسمين اذ لم يلفظ اسم المحقق مع مضاف
الي المجعل البسيط وصور انما ذهب باعتبار المجعل المركب جعل المنازع
لفظية ولعل وجهه انه وجد اصحاب هذه المذهب المنقولة قاله
بالحمل الموقوف ان المذهب الثاني ان المنقول مضاف غير مذهب الاشراقيين
وقد بين المجعل البسيط والمركب بين النزاع الواقع بين الاشراقيين
وامثاليين في حواشي على شرح حكمة العيين فالاشراقيون ذهبوا
آه قال في الحاشية تحرير محل النزاع ان الاثر بالذات على تقدير المجعل
البسيط هو نفس الشيء من حيث هو والوجود والاتصاف اثر بالصفة
وعلى تقدير المجعل المركب هو اتصاف المهية بالوجود من حيث هو غير
منفصل بالمفهومية اي مفاد الهية التركيبية ونفس الشيء والوجود الاتصاف
لا بهذا الاعتبار في ضمن الاثر بالذات **قوله** الفاعل كعمل نفس المهية
الوجود اذا كان نفس المهية فموجب لتأثيره في الوجود وان كانت غيره بان
نفس الواجب امر اثره انما المجعول المهية دون الوجود وجعل البسيط
قد بينا بقا ان الحق هو الاول والصدور الشيرازي قد ذهب الي ان
الموجود بالذات هو الوجود والمهية موجود والمهية موجودة بالعرض وان
الوجود رايد على المهية كما قد نقلت في مذهب وضبوط فيما تقدم فقال بناء عليه
ان المجعول بالذات الوجود دون المهية والمستدل على البطلان محجوب

اهمية لوجوده منها ان المهمية لو كانت مجعولة لكان اجاعل مقوما للحقيقة لكونه
ما عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اعني التقدم بالمهمية فيكون داخل في ذاتها ولا
يمكن تصور المجعول من دون تصور اجاعل وانت لا تذهب عليك ان
هذا منقوض بالوجود نفسه فان الوجود محمول عنده جعل البسيط فلو كان محمولا
لكان اجاعل مقدما على الوجود الذي هو نفس حقيقة فيكون مقوما لحقيقة
الوجود ومقدما عليه تقدم الذاتي على ذي الذاتي ولما يمكن تصور الوجود
المجعول من دون تصور اجاعل وحل انه فرق بين التقويمين فتقوم
اجاعل معلولة لتقوم امر خارج اثره خروج المعلول الذي هو حقيقة والمهمية
من اللبس المحب الي الاليس وتقوم اجزاء انما يرتكبت يدخل
في التقويم ويجمع مع جزء اخر فيجعل باجماعها حقيقة المركب فيستحيل هو الذاتي
واللازم هو الاول فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فانهم نعم عين البطلان
هذا الراي بان اهمية الخارج جنية من اللبس الي الاليس بهذا الخروج
انها مناسية ومانية مصداق لهذه لانية اما نفس اهمية المتقررة او
بعض امر بصيرته مصداق لهذه الكونية والاليس لاثبات فعلي الاول
الوجود نفس كمنية فالمجعول هو الوجود جعل البسيط لا اهمية الزائدة عليها
الوجود وعلى الثاني فانه جعل الاضاف بهذا الامر فلم يكن اجاعل مخرجا لايها
من اللبس بل هو كمن فاما يكون تقويمه مثل تقويم الذاتيات فبلازم حلف المذكور
متاثر ولا يمكن بوجبه كلام المستدل بهذا النمط كما يظهر من ملاحظته منتهية
وتصح كلامه ومنها ان اهمية العلية تخصها بنفس ذاتها واللام يعبر عن

الكلية بانتم خصها انما يكون بامر زائد وعند القوم الم مشخص لم يوجد وعندنا
التشخيص نفس الوجود المحض سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتمرا عينا فاما
مخصص لم يوجد ولم يصدر عن اجاعل فاذن المجعول بالذات واولا ليس
نفس اهمية الكلية بل هي مع جنسية الوجود او لغيره او ما شئت فقل ان
اهمية مجعولة وانت لا تدري عليك انه منقوض بالوجود لان الوجود عنده
مجعول جعله البسط فنقول الوجود غير مشخص بذاته والا لما كان مشتركا
وقد اعترف هذا القائل بالاشتراك فاذن لابد من مخصص زائد للمجعول
الوجود مع هذا المخصص فاجعل جعل موف فاذن قلت الوجود عند شخص
منه وما به الاشتراك عين ما به الاشتراك كما قد صرح به قلت فليكن
المهية الغير كذلك فلا نسلم انه لو كان التشخيص نفس اهمية لم يصح عرض الكلية
وذلك ان نقرأ الكلام من الراس انه قد اشهر بين القوم انه الم نصير
موجود الم يكن متعنا فان المهية بنفسها متعنية فيكون بنفسها موجودة
فالوجود نفس اهمية والهوية فاذن مجعولية اهمية مجعولية الوجود فالوجود
فالوجود هو المجعول جعله البسط وان كان متعنا سعين زائد في موجود
وجود زائد فالجمل اهمية من حيث انصافها بالوجود فاجعل جعل موف
فلا يصح مجعولية اهمية مع زيادة الوجود فتأمل ومما انه لو كانت اهمية
مجعولية كانت مهية المجعول لازمة مهية اجاعل لان العلول لازم
للعلة فيكون اهميات الامكانية من لوازم مهية جاعلية فيكون اعيان
لان لوازم اهمية المورد اعتبارية وانت عليك ان لوازم اهمية التي

حكم باعتباريتها ما يكون اهمية منصفة بها في اي نحو كان من الوجود فرضت
في الدين او في الخارج لا يكون نفرة تابعاً لنفرتها اهمية واما ظاهر **دور** واما
ان الوجود امر اعتباري اه قال الشيخ المقتول قاعدة لما كان الوجود امراً عقلياً
فالشيء من علمه هو به انتهى وقد عرفت فيما سبق معنى كونه اعتباراً عقلياً من كونه
منزاعاً عن نفس اهمية والهوية بان يكون مصداقاً له من دون قيام امر يكون
مصدراً له وقد وقع هذا من قبل بمرور الاجموم حوله الشبهة ودلائل الشيخ
المقتول لو تمت لذت على هذا فالحاصل ان الوجود الذي حل في قولنا
اهمية موجودة اعتباراً عقلياً يفرغه العقل عن نفس المتيه والهوية ليس منصفة
امر زائد بالقوم بها انضمامياً او انزاعياً فلا بد ان يكون انزاعاً عن نفس المتيه
والهوية لان انزاعاً عن المجمل يجب ان يكون امراً اعتبارياً وليس مفاد هذه
الفصحة الا نقر المتيه والهوية فهي مجعولة بالذات فقبل حلها على كانت
اهمية والهوية لباً تحتها فصارت بالاجل البانفصاح مآبته ان يحكي عنها
بأنها موجودة ومن تدبر كلام الشيخ المقتول بحجة لطبق الاعتبار العقلي
على امر يكون منزاعاً عن نفس الشيء من دون قيام امر يكون مصداقاً له يجدانه
وعلى هذا لا يتوجه ايراد المخبر رج الذي اوردته بالسبب لصاحب الاقوال المتيه
فانهم **قوله** واما الثاني ان الوجود هو المعنى المصدري ومصدراً في جملة اه قال
الصدر الشريف لا نسلم ان مصداقاً حل الوجود على اهميات انما
هو انفسها وان كان بعد صدورنا عن اجمال حل في كونه في موجودها
منسفة عن اجمال كيف ولو كان الامر كذلك لزم الاطلاق في ما ذكره الا ان كان

الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب الواجب عندهم كون حقيقته الواجب
مع حقيقته هي مصداق الموجودية ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون لنفس
ذاته كذلك فالممكن بعد صدوره عن اجماع مع قطع النظر عن اى اعتبار
اخر سوى نفسه لو كان موجودا لكان الوجود ذاتا له ولا يجدى التفريق بين حل
الذاتي وحل الوجود بان الذاتي يصدق على الشئ بلا ملاحظة حقيقته نفسية او
تعليلية وحل الوجود يحتاج الى حقيقته صدورا عنه عن اجماع لان هذه الحقيقه
وإظهارها ان يكون مأخوذه مع امكنه في كونها مصداقا للموجودية اولاد على
الذاتي عاد المحذور لان الحقيقه التعليلية يكون اجماعه فان لم سبق المصداق
الانفسي على الاول فالصادر من اجماع ليس الا بالجمع على
المهميه مع تلك الحقيقه فليكن الوجود ملك الحقيقه فالان للفاعل اذن
المهميه المصنعه بالوجود اني انت لا يذهب عليك ان ما ذكر من عنيه
مصداق حل الوجود فهو حق وقد بينا سابقا بان شاف واما الزام
الوجوب فليس شئ فان عنيه مصداق الموجودية لا وجوب ان يكون
ذو المصداق متغرا انفت بل يجوز عليه البطلان فلا وجوب دكون مناط الوجود
على عنيه مصداق الوجود وان زعم به كثير من المتأخرين من اتباع المشايخ
فغير موقوف به ولا حجه في زعمهم والحق احق بالاتباع ثم العجب من هذا القائل
انه مع امراره على ان الوجود بالذات هو الوجود والحيات انما هي شعرة
عن الوجود كيف حكم بان مدار الوجوب على العنيه فان الوجود مصداق
للموجودية من دون اعتبار امر زائد قطعاً فليزم ان يكون واجبا مع انه

بمحول جلاله بطاوان جعل مناط الواجبة عنده الوجود مع القيام بنفسه فاما
 لوجود عنده قائم بنفسه لا يقال الوجود ليس مكملا بمعنى ثبوت الوجود
 والعدم اليه كيف والوجود لا يثبت اذ يثبت اليه دلالة لثبته لثبته بل هو ممكن بمعنى
 انه متقرر بتفويض الغير وتقريره لا بالقول الا جئنا الى تفويض الغير وتقريره بوجوب
 ان يكون في حد ذاته غير ضروري التقرر والافتراض لانه ان كان ضروري التقرر
 فتقرير الغير اياه يحصل مما سئل وان كان ضروري التقرر فالتقرير بتقرير الغير
 محال لان لما اريد احكامه عنه يحكي لنفسه موجودا موضوعا له اهمية ومحولها الوجود لان
 احكامه عن التقرر والافتراض بغيره الفضية فتدرك انصاف الوجود بالامكان
 بمعنى ثبوت التقرر والابطال بالنظر الى الذات فكذلك حال المهنية عند عنده
 الوجود على انه لو سلم ان الامكان في الوجود هو واجبة الى تفويض الغير ولم يلزم
 منه الوجوب الامكان بهذا المعنى فكذلك حال المهنية عند كونها نفس الوجود
 ومصداق الموجودية فافهم ثم قال هذا القابل والتعجب من المحقق الدواني
 رحمه الله مع صراحه وتشدده على ان المهمات انفسها محجوزة قال حقيقته
 الواجب عندهم هو الوجود المحض القائم بذاته المتقربا عن جميع الصفات
 والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني ان
 المحل في جميع صفاته هو ذاته البسيطة التي لا تكثر فيها اصلا ومعنى كون غيره موجودا
 انه معروض لحضه الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل كحيلة بحيث لا حطة
 الفعل متبرع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه ابي احسنه لا بذاته
 بخلاف الاول وقد اصاب ساحة في هذا التعجب ومن البين انه اذا كان

الموجودية لقيام حصته الوجود فالمجول بذو القيام مع انه صرح ان الفاعل
محله هذه المحسنة وبذا جعل موقف ان يقال ان هذا ليس بذي
فلكلامك اثباتين قتال فيه ثم قال واما حاصل ان الموجودية اما بانضمام شئ
اليه هو الوجود كما نقل عن اثباتين واما باقادة الفاعل نفس المحسنة كما عن
الاشرافيين واما يجعلها مرتبة ومنسبة الى افعال كما هو ذوق طائفة
من المتقدمين الاول باطل عند هؤلاء والثاني باطل بما ذكرنا فبقى لثابتين
لهم الثالث فيكون المجول كون المحسنة مرتبة ومنسبة مرتبة فقد ازم جعل
الموقف انتهى وانت لا ينبغي طلبك ان الذي ذكر في الطال الشق
الثاني فقد عرفت حاله والذي البقي لهم من ان اثر المجول كون المحسنة مرتبة
ففيه ان الارتباط ليس الا السعنة والمجولية فلهذا السعنة في اي شئ في تقرير
المحسنة نفسها فالمحسنة اول مجولية ويجعل جعل بسيط وهذه السعنة والارتباط
لا يحتاج الى جعل سنانف وان كان في الصافيها بامر ايد فقد الى
الشق الاول وان كان السعنة امر اخر مغاير للمجولية فلهذا السعنة
مصدق للموجودية ام لا على الاول فقد صار الوجود هذه السعنة المضممة
اليها قال الى الشق الاول وان لم يكن مصداق للموجودية فلا يحصل من
مجمولتها الموجودية فلم يكن جعلها موقفا للموجودية بهف وقد وقع نوع من
الاطباء لئلا يقع احد في الارتباب **في** انت خير بان مصداق حمل
الوجود اه قال في المحسنة واما حاصل ان مصداق حمل الوجود هو المحسنة
من حيث انها مستندة الى افعال لو اذ كانت مستندة من حيث هي

او مستنده من حيث فعلي تقدير مستغنا بهما من حيث واجبا جهام من حيث
 الوجود لا يلزم صدق حمل الوجود في مرتبة الذات وان سلم ان المصداق خصوص
 استناد من حيث يفعلي تقدير يجعل الموصف مستنده الي اجمال وان لم
 يكن مستنده باستناد متناف ومخا بة اليه وليست كسفينيه عند
 النظر الصحيح بحكم ان المصداق هو خصوص الاستناد من حيث الوجود لا الاستناد
 من حيث الذات ولا الاعم انتهى تحقيق ما مراده الاول ان احسنه خفيه
 تعليلية خارجة عن المصداق كما نقل عن قسطل الذي هو صاحب الاقوال
 فيجوز ان يكون هذه الحسنه خفيه الاستناد في الوجودية فلا يلزم من عدم
 مجعوليته الممنية بالذات ان يكون الوجودية بالذات ويرفع الجعل
 راسا لم يقرر الدليل بان مصداق الوجود لما كان الممنية نفسها ليست
 الاستناد ومصداق الوجودية نفسها هو المجعول كما تقدم في تقرير الدليل
 الاول لكان له وجه او قرر بان هذه الحسنه داخله في مصداق الوجودية
 فيكون مقدمه على الوجودية فيكون الاستناد والاستناد نفس الممنية
 ولو لم يكن الاستناد استناد نفس الممنية ارتفع الاستناد راسا لم يكد يرد
 اعترض المحسب بوجه لكن الكلام في كون الحسنه داخله في المصداق فتدبر
 واما اعترافه الثاني فانظرا انه غير متوجه فان استناد الممنية في نفسها
 استناد بالعرض فلا يبقى في كونه مصداقا للوجودية التي هي بالذات فافهم
 ومن من انكر من ذلك ومن الذين ان ذلك اه تلك نقول بالحق
 بالجعل البسيط ليعني ان يكون الممنية المجعولة سابقا على الوجودية في مرتبة

حل الذات مجعول كمثل تعلم ان لانا ذنوب فان مجعوليه مصداق حمل الذات
والدائيات عين التنازع فيه وليس الكلام الا فيه وانما المصحح مجعوليه حمل الذات
والدائيات كجعل متانف بعد تفرز الذات وهو غير لازم وقد مر ما يتعلق
بهذا المقام ما لو تأملت فيه لم تجد الحق متي وزاعته فتذكر قوله **قوله** وانما بان
علته الاجتناب الامكان اه ذلك ان بحيث قد ورث بان الوجود
الذات ومصداق حمله نفس تفرز الذات لا معنى يقوم بالذات على وجه ^{الاضمار}
او على وجه الانسراج فالامكان الذي هو كنفته نسبة الوجود انما هو حكايه عن
سأوى التفرز والافتراض في جذواته فاحوج الامكان الى ايجادها او
اليه في ان تفرز ذاته او يطلها فالحاجة في مرتبة الذات الامكان الذي
في مرتبة الذات يعني ان مصداق الحاجة والامكان امر واحد هو الذات
انما سأل بالنظر الباطن في التفرز والافتراض فافهم **قوله** ولا يخفى ان الامكان
عليه الاجتناب اه لا يثبت عليك حاصل الاستدلال ان من الضرورة بان
ان المجعول بالذات ما هو ممكن بالذات واهميتها نفسها غير ممكنة ان الامكان
لنفسه النسبية والاسمية هناك لا يعقل النسبة الابن سنين فاهميتها
نسب مجعولته في الاستوجبه لهذا الجواب الا ان نقول مقصود ان الامكان
الذي هو كنفته الوجود انما هو علة الاجتناب اهميتها في الانصاف بالوجود
عند من يقول بالحاجة في الانصاف ونحن لا نقول باجتناب الممكن في
الانصاف فليس عندنا علة الاجتناب بل هو علة الاجتناب اهميتها في تفرزها
رجع الامكان الى سأوى التفرز والافتراض عندنا كما قد عرفت مع ان علة

الاجتناح هو الامكان بمعنى المصادق انه يحدث ان مصادق الامكان نفس ذات
 الممكن فلو كان علته حاجة نفسها لزم ان لا يتحقق ما حقه حال الظل انما لان انقضاء العلة
 بوجوب العلول ولعل مقصود ان علة الحاجة تدعى التفرع والافتراد وهو امر
 بالمصادق فتأمل فيه فان هذا التداعي انما يكون مصادقا الامكان الذي هو
 ليعني منه الوجود وجبها لو كان الوجود مصادقا التفرع وهو قول بعينه الوجود
 علا خلاف من عموم المحسوس فانهم **د** وعلي الثاني يلزم تاخر اهمية حيث
 هي اه هذا اذا كان جعل نفس اهمية متأخرا عن جعل الوجود كما هو الظاهر
 من اجعل بالعرض واما اذا كان معه فيلزم المعنى بين الحسنين وهو يستلزم المعنى
 بين العارض والمعرض والفرقة تشهد بخلافه ايضا لذاتي الحاجة لعلك
 فعلك تقول اهمية كما انها مجعولة بالعرض كذلك الوجود مجعول بالعرض فغاية
 ما لزم تاخر اهمية والوجود عن الانصاف فلا يلزم تاخر معرض عن العارض
 لعلك لا تشك بلزم تاخر معرض عن الانصاف بالعارض واستحالة
 في قوة تاخر العارض عن المعرض لكن يحدث ان المحسوس يخرج تاخر الانصاف
 الاثر عموما ولذا تاخر معرض عن الحقيقة الاثر اعني ثم قد اعترض بان تقدم معرض
 على العارض انما هو تقدم المعرض انما هو تقدم باعتبار الذات والتداعي يلزم
 بها تقدم العارض على المعرض في الواقعة والاستحالة في كون شي
 باعتبار متفاد ما متأخرا باعتبار ذلك ان تقول بها ان مجعولة الانصاف
 انما تعقل اذا كان مصادق الوجود وصف الضمانية لانه ان كان نفس المتيه
 مجعل الانصاف هو جعل التفرع للمتيه وان كان واجبا مرتبطا بها بالوجود

باعتبار الارتباط فالمرتبط المهني في المجهول وان كان انتر اغية فالمشاكل
نفس الذات في المجهول والماضيه انضماميه فالمعنى وبعد تمهيد نقول لو كان
المجهول الانصاف لزم تقدم الانصاف في الواضعه على المهني ولكونه انصافا
انضماميا يجب تاخره عنه فقد لزم الخلف فان نداعا انه السبع في هذا المقام
المتكامل ان على المفضل المنع **قوله** كيف وكل شيء ما خلا الله باطل فلا يكون
حقا نصيه فيكون محتاجا الي جعل بالذات او باعرض يجوز سلبه بمعنى رفعه بالكلية
لذا في الحاشية المصلة السابع **قوله** رحمه الله تعالى والا اي وان لم يقم
بعض اجزائه ببعض اه توجيه الملامنة انه لو لم يقم بعض اجزائه ببعض فلا يمكن
ان يقوم كل منها بمثلث والا كان المجموع مركب صفة لا ذائل يقوم كل منها با
فستغني كل منها عن الاخر ثم دعوى قيام بعض الاجزاء ببعض في القسم الاول
شكل بل لا يكاد يصح فان الانسان مركب من النفس والبدن مع قيام
كل منهما بنفسهما فند **قوله** كالمربع المركب من السطح اه فيه المربع عبارة عند
الطبيين من البنية احاصل للسطح باحاطة خطوط اربعة متساوية وعند
الرياضيين عبارة عن السطح المحاط بتلك الخطوط المعروف لتلك المهني
وعلى كل تقدير فدخل المخطوط في المربع في اخير انحاء لكن الامر سهل البصر
ماصل المقصود **قوله** واذا كان محل كل خبر مغايرا اه فيه ان هذا الواحد
لا اجتماع وكذا المحل والتعد وغير منافع للوحدة احصاه بالا اجتماع ودعوى
كون العدد واحد وحدة حقيقه مغايرة للوحدة بالا اجتماع في خبر انحاء بل الفرد
شبهه بخلاف **قوله** واما الوحدات فليس محل كل منها آه هي داخله في القسم

الاول وقبام بعضها شرط بقبام بعض آخر ولا بد في التركيب العددي من نوع
 الوحدة كدرا في احيائيه واعلم انه قد تكرر في كلامه ان محل العدد طبيعته النوع
 وهو امر واحد وفيه **وغدغ** فان **العدد** ربما يعرض للاجناس بل للتعولات
 وليس هناك طبيعته واحدة ثم ان العدد العارض الاشخاص المعينين
 من الناس مثلا واحد شخصي ولو عرض هذا العدد للطبيعة المشتركة بينها
 لزم عروض الواحد بالشخص للواحد بالعموم ونحضر حال بدون شخص المحل
 ثم ان شرط عروض بعض الوحدات بعروض البعض الاخر غير ظاهر في مثال
المفضل الثامن قوله وتوجيه هذا التفسير انه قال في احيائيه الذي لا
 يطلق الا على محمول غير خارج مرجح به في نقد المحصل وتفسيره بما هو شامل
 للجزء الخارجي لا لبطوله وجه انتهى نعم الوضع الاصطلاحي كذلك لكن باب
 المجاز غير مسدود وطرقيه اما بان يستعمل في المعنى اللغوي اعني المنسوب
 الي ذات كمانيه عليه **الخب** رج واما بان يستعمل في مطلق الجزاء اطلاقا
 فلماض على العام وهو الظاهر فافهم والذي حمل الشئ قد كسر على ان كان
 هذا المجاز عموم احكام الاجزاء الذميه واخراج جنية **قوله** لكن كونه ذاتيا لا حدهما وعرضا
 الاخره اي يرجع على تقدير اتحادا والمختلف فيه واما على تقدير عدم اتحاده فلكل الذي
 احيائيه وقال ثانيا في احيائيه هذه الصورة بعينها هي الصورة الثابته من
 الصورة الاول والتغاير فيها بحسب اعتبار جنين الاشتراك والاختلاف
قوله وبهذا يظهر منها عشر صوراه قال في احيائيه نظر الى التعميم فانه الاشتراك
 وبما به الاختلاف والتعميم في الصفة الثبوتيه والسلب المحض اعلم ان النظر

اجليل حكم بان يكون الصور ستة عشر لان الاحتمالات فيها بالاشتراك
اربعه وفيما بالاختلاف اربعة الذاتية والعرضية البنوية والسلب المحض
فان اذا اخذنا احتمالات ما بالاشتراك مع احتمالات ما بالاختلاف برقي
الى ستة عشر وان نظر الى النعم بالذاتيه لكلها او لاحدهما زادت الاحتمالات
لكن بالنظر الى ما حكم بان ذاته ما بالاشتراك بجامع كلا من الاحتمالات
الاربعة فيها الامتياز وعرضيه ما بالاشتراك لا بجامع الذاتيه ما
الاختلاف لانه اذا كان ما بالاشتراك بين الشبهين عرضيا لهما فلا بد ان
ان يكون لهما حقيقه بهما ما بها فاما ان محققان ما بالاختلاف ذاتيا
لها وفي عرضيه ما بالاشتراك ثلث احتمالات فصار المجموع سبعة واما ذاتيه
ما بالاشتراك لاحدهما وعرضيه الاخر فلا بجامع الذاتيه ما بالاختلاف
لكلها وذاتيه ما بالاشتراك عرضيه او عرضيه لما بالاشتراك
ذاتي لسلان ما بالاشتراك اذا كان عرضيا فله حقيقه هو بهما ما هو
ومو بهما بالاختلاف ذاتي له واما الذي ما بالاشتراك ذاتي له ان كان
مستحي بالاختلاف ذاتي كان خبره ما بالاختلاف ذاتي واما ذاتيه
ما بالاختلاف ذاتي واحدهما وعرضيه في الاخر فان كان امر مستحي فهو بعينه
ما بالاشتراك الذاتي واحدهما والعرضيه في الاخر ذاتي ان يكون متعددين
وما بالاشتراك ذاتي لهما وان كان عرضيا لاحدهما وذاتيا للاخر فقدر
فان لصوره وحده بالنعم فما بالاشتراك وما بالاختلاف في الذاتيه
والعرضيه لهما لكلها او لاحدهما والنعم في العرضيه بين البنوي والسلب الثابت

والسبب المحض اعني بالتعمين جميعا وعلى هذا معنى قوله واحكم بالتركيب في صورة واحدة
 ان الحكم كلياً بان كل ما به الاشتراك مشترك فيها وما به الامتياز مختلف بينهم
 في صورة واحدة وهي ما يكون ما به الاشتراك ذاتياً لها وما به الامتياز ذاتياً لها
 واما الحكم بالتركيب في الجملة فلازم في صورة ذاته ما به الاشتراك وما به الامتياز
 لا حدما وعرضية الاخر فتدبر المقصد ان سبع لا بد في التركيب اعمته احصيته من
 حاجة الاجزاء بعضها الى بعض واعلم ان المراد بالتركيب احصفي ان يكون للتركيب
 وجود او وحدة اه ان الوحدة وحدة بالاجتماع لكن لما تترتب على هذه
 الوحدة احكاما غير احكام الاجزاء صارت الوحدة خفيفة مغيرة وكذا وجود
 معروض هذه الوحدة وجود واحد باعتبار اضافته الى معروض هذه الوحدة
 يمكن هذه الوحدة لكن هذا الوجود وليس مغاير الوجودات الاجزاء ما لها
 وجود واحد وقدر في الصدر المعاصر للمحقق الدواني يرجح ان الوحدة في التركيب
 احصية الغير ان غيبه وحدة بالاجتماع فان الوجود وثبات وجود امر واحد
 بسيط بجلالة العقل الى حقاني الاجزاء كما ان المفضل الواحد ينجلي الى الاجزاء
 المقدارية وسيا الى الكلام مع ان شاء الله تعالى ثم ما لا بد منه في
 التركيبات احصية هو ان بين الاجزاء مناسبة ما اه هذا الكلام ناظر الى كلية
 وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في التركيبات احصية قال في الحاشية
 انظر الصحيح بحكم بان التركيبات احصية لا بد من اجزاها قبل اجزائها من مثابة
 سواء كانت مناسبة ام لا او غير ذلك التركيب العرضي بعضه من قبيل الاول
 وبعض اخر منه كالاعداد من قبيل الثاني واما بعد اجزائها فلا بد في التركيبات

كبح احصفي كل

كما يخفى على كل مع مناسبة سابقة بالاجتناب او لا اخر مناسبة لاحقة بالاجتناب
كما لمركب امادة والصورة فان فيه مع المناسبة بالعلية والمعلولية مناسبة
لاحقة بالخالقية والمحلية وكما لمركب العدوي فانها فيه مع مناسبة بالعلية
والمعلولية فيه مناسبة ان دعوى المناسبة اللاحقة باجتناب بعض اوصاف
الامر غير ظاهر وتكرار الوحدة لا يوجب غائبة الامر التجويز فتأمل **قوله** الا ترى ان خلفه
مركبة اه اي على تقدير نفى اجزاء الصوري عنها كما هو التحقيق كذا في المحاسبة
قوله وان كان محذورا لم يتركب من اجنس والفصل اه فيه اعتراف
بان الاعراض مركبات فونية لها اجنس وفصل وذا يبرئ شك الى عدم التلازم
بين التركيب عند الشرح **قوله** والاعراض لا يوجد فيه ولكنه اه اي بانها ليس
اجنس وبانها ليس الفصل وفيه إشارة الى انفاء امادة والصورة في الاعراض
مع وجود اجنس والفصل وذا يضربنا في القول بالتلازم **قوله** والحق ان هذه
الهيئة انما هي في الغد وخفيفه اه قال في المحاسبة تلك الهيئة الوحدة انما هي بالاكثير
بالذات وليس الا العدة والعدوي في حقيقة ليس مركبا ومجموعا بل بغيرك
عليه فتم ذلك ما قرر عندهم ان النفس بالذات هو الكم وغير منقسم بالعرض
ولعلك تظن ان المركب انما خرج من امادة والصورة ليس تركيبة
ولكنه من حيث الذات هو خفيفه واحدة مركبة من امادة والصورة على وجه
مخصوص لترتيب امر كمال العقلي والمركب التحليلي الا ان التركيب انما خرجي مستلزم
للتركيب العدوي وكل من التركيب العقلي والتحليلي ليس مستلزما له انتهى ذلله
ان اراد ان التكثر ليس خفيفه بالذات في اتقان انما الكثرة في عارضة

الذي هو العدد بالذات وانما نسبت الى الحقائق المتكثرة بنوع علاقته كما هو ^{المعروف}
 من بعض كلامهم فهو ظاهر البطلان لان العدد امر متراعى متأخر عن وجود ^{المعروف}
 فهو ليس في شئ او حقائق متعددة بالقسما كوا لو كانت شخصه او نوعية او
 جنسه فانه من الضروري انه اذا تعدت احقاق انتراع العقل من كل
 حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها مجموع مركب سمي عددا واما قوله لغز عند
 هم ان المنقسم الكلم اه فالكلام في هذا المنفرد وزن تنزل فانما سلم في المنفصل
 منه دون المنفصل وان اراد شئ اخر فلسنة او لاحي لم يعلم ثم ينظر فيه
 احق ام لا طل وما قال ان تركيب الممتية من اماردة والصورة كالتركيب من اماردة
 والتحليل فهو ايضا فاسد لانه لو كان الامر كذلك لكانت اماردة والصورة متحدتين
 وجودا فلا يصلح انتراع الكثرة العددية عنها بالضرورة الوحدة انية ولم يتفرق
 بين التركيب العقل والخياري ويصح الحمل مع قطع النظر عن البعد والاندراجي
 بين اماردة بما هي اماردة والصورة بما هي صورة متماثل ^{وهو} وكعقبن المقام الى
 اجزاء اناجرجي والذمى اه حاصل الزامهم بان اجزاء الذمى واناجرجي متحدان بالذمى
 في اتركيبات الطبيعة فلو كان اجزاء اناجرجي من اتركيب من اجزاء العرض عرضا و
 هو متحد مع اجزاء العقل لكان العرض جزءا محمولا للجزء وهو منسج بالاتفاق وهذا لا
 لازم غير صحيح فانه مبنى على لزوم التركيب من الاجزاء المحمولة للتركيب غير المحملة
 واثم المحقق لا يقبله وان ردد على سبيل التحقن فيسوجب المنع ايضا على
 استحالة كون اجزاء العقل عرضا المقصد العا ^{فرد} المركب العقلي ليس مركبا حقيقة
 اه هذا قريب بما ذكره اثم المحقق قدس سره بقوله ثم ان ال المتبادر ما نقله اه بل اذا

حق لم يتفرق في المودى اجنس امر مبهم بحسب الذات لغنى ال اجنس امر مبهم
بالنظر الى الخلق منزلة في ان هذا الخلق او تلك قال الشيخ فليس من
هذا ان اجنس اذا احد على احسنه التي بها يكون جنس يكون كالمجهر لا يدرك
انه على اي صورة وكل صورة تشبه وتطلب النفس تحصيل ذلك لا لم يتفرق
بعد بالفعل كما هو مبهم محصل **قوله** والنوع مبهم بحسب الاشارة فقط واما
بحسب الذات فمحصل وهو معنى قولهم اجنس منهم والنوع محصل فان امرادها
الابهام والنحصل بحسب الذات كذا في **الحاشية قوله** والفصل ليس متصفا
الى اجنس لعصفه اه وهذا لان حقيقه الاتصال لا يعقل الا بين المتماثلين في الوجود
وليس اجنس موجودا والفصل موجودا اخر متصفا اليه بل ليس بالاك موجودا ودرجته
الواحد بعينه اجنس لعصفه الفصل لكن الذين اذا تخلله وجد هناك حقيقه منزلة
بين ان يكون هذا الواحد او غيره ثم يغير الفعل محصفه اخرى بان يكون هي
بعينها تلك الاخرى فيفسر ويحصل وبصير هذا الواحد الذي حله العقل وهذا النحصل
لا يغير تلك الحقيقه بما هي عليه بل انما يصير متفردا احد الخلق التي كانت منزلة
بالنظر اليها كذا حق الشيخ وغيره ويحيى ما عليه من الكلام ان الله تعالى **قوله**
مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون الخط او السطح او العين اه هذا الصريح بان
المقدار جنس وبانه لا يمكن ان يوجد بشرط لا والحقيقه زيادة على انه معنى خارج
وهذا يرتكك الى ان التركيب الذي غير متلزم للتركيب الخارجى عنده فافهم
قوله والمعلول لا يحل على العلل اه قال في **الحاشية** العلل والمعلول هي اي
طرف كان فيها متغايران بالذات فكيف يكونان متحدين بالذات في

طرف دارا بالمتعارفين بالذات ان يكون في الوجود دائرين متباينين ولم يرد
المتعارف بحسب الخفيفة حتى يرد ان الاب عليه الاين مع اتحادهما بحسب الخفيفة
اجنس والفصل متعارفان بحسب الخفيفة **قوله** فانه لا يحصل من اجتماع المقدار
مع الفصل في الذهن خفيفة الخط امر واحد وذلك الواحد بعينه المنقسم في الجهتين
الواحدة فقط والذي يحصل من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهة الواحدة
فقط والذي يحصل من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهة امران متعددان
مطابقان لخفيفة الخط بمعنى ان خفيفة الخط محل اليها فتدبر **قوله** والاجزاء العقلية
ليست اجزاء خفيفة لان الاجزاء الخفيفة بالتركيب منها الشيء المتعارف لهما وتكون
ممازاة في ذلك الشيء والاجزاء العقلية ليست بهذه المثابة لانهما متحدتان مع الكل
ذاتا ووجودا فلا جزئية يترك خفيفة فتدبر **قوله** حتى يحدث الحيوان النوعي
في العقل اي يحدث في العقل مجموع مركب من جسم الذي هو الجسم في شيء
اخر ويكون هذا المجموع حيوانا نوعيا **قوله** بل كان جزء منه في العقل كما انه
جزء في الخارج لان الجزئية واللاجزئية لا يختلفان باختلاف الوجود بل في
الحاشية **قوله** من الجهة التي ادبانا اليه لاسن الجهة التي يكون بها مادة جزئية
على الخفيفة قال في الحاشية من جهة الحصيل وهي جهة بها يكون الجزئية لا على
سبيل الخفيفة لاجته الابهام وهي جهة يكون بها هو موجود ولا يكون الجزئية اصلا
انتهى اعلم سبيل المجاز كون الشيء من حصيله شيء واحدا به خفيفة يكون نفس
كل منها ومن البين ان اجنس نفسه جز خفيفة في اعتبارها متحد معه وجزء لا على
الخفيفة باعتبارها كالحق في الشئ او الله تعالى ولا يختلف هذا الحال من اعتبار

جهة التحصيل والابهام بل عند اعتبار الفصل سواء النوع والجنس انما هو عند الالهام
لا بان يكون التحصيل والابهام قبيدين ولعل مراده من جهة الالهام جهة بصيرتها
ما ذكره لكن بالي عنه لفظ اصلا **قوله** بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير ما
بغير تحصيل بنفس من جهة انه حقيقة من احتياقي **قوله** هو مادة وجوهر من الالهام
ونوع بالنظر الى افراده التي عرست لها زيادة من خارج **قوله** فهو جنس
الان وان ومحمول عليه قال في المحاشية جنس بالنظر الى العنوان اي
كونه لا بشرط ومحمول بالنظر الى العنوان اي نفس من حيث هي بمعنى ان
احسنه تعرض لها في الذين بعد اعتبارها بهذه الحسنة بل مع اعتبار نحو حيز
كما تقدم واما المجمولية فتعرض نفسها في الذين وذا انما وعلي ان احسنه
والمجمولية من المقولات الثابتة المنطقية فتأمل **قوله** وان اضيفت الي
احسن تمام المعنى اي معنى يوجد جسم متضافا فيه الفصل بان يكون هو بخلاف
الاعتبار السابق فان احسن اخذ عليه امر ابعها ليس محمولا على الفصل هو
هو بل هو ذو هو وذا ما لسمع منهم ان احسن عرض عام للفصل كذا في المحاشية
ففي ان اما خذ فيه الفصل لا بشرط الا الفصل بشرط اعني الصورة على ما توهم
السبب فان الفصل ليس بهذا الاعتبار متضافا فيه بل قد اذ غير على انه معنى خارج
لاحق فندبر **قوله** واما البسيط فمع ان بعينه فيه هذا الاعتبارات بسهولة
هذا معنى على التلازم بين على خلاف من عوم الشئ والمعل على من عوم
سائر اشياء بين الفاعلين بالمقولات توجه ان البسيط احسن والفصل
متحد ان وجوده اذ هو خارجا والفصل كماله اليها وبعد التحليل اعتبار جهة المادة

غير شكل وذا مختلف المركب فان اماره والصوره هناك موجودان مستقبلان
 منقضيان في بذاته الامر عن تحوير الحمل فتغير اعتبار اجنس والفعل والذي ذكرنا بالسير
 اليه قول الشيخ فانه قال وذا انما يشكل فيما ذاته مركبه واما ذاته بسبب فعل العقل فغير
 بذاته الاعتبار في نفس علي النحو الذي ذكرنا من قبل بذاته واما في الوجود فلا يكون منه
 شيء يميزه عن غيره شيء هو مادة فقد في الشيخ اجنس المنفرد عن اماره لا اجنس مطلقا
 فافهم ولا تعقل كان فضلا محمولا قال في الحاشية الفضله بالنظر الى الاشخاص
 اذا اخذ لا بشرط شيء **ولو** اذا اخذ بشرط شيء كان نوعا غير الاعتبار اجنسان
 محصلا ففي بذاته الاعتبار يحمل بينهما هو كما انه في الاول هو ذواته في الحاشية
نوع والعرض كالكتاب بالقياس الي زبده قال في الحاشية ان كانت
 اخذ لا بشرط شيء كان عرضيا محمولا بالمواطاة واذا اخذ بشرط لا كان عرضيا
 ومحمولا بالاشتقاق واعتباره بشرط شيء مخالف لاعتبار الاخير بشرط
 شيء كما نظر بادي تامل لعني ان اعتبار العرض بشرط شيء مخالف لاعتبار
 والفعل بشرط شيء فان من اعتبارهما بشرط شيء محقق حقيقه وحدانيه
 تلك الحقيقه بعينها اجنس والفعل واجنس واعتبار العرض بشرط شيء محقق
 به حقيقه وحدانيه واقعيه وانما الوحدة فيه بالاعتبار فقط فافهم **فتلخص** مما
 ذكرنا ان اجزاء الذهني لا من حيث هو جزء ذهني بل من حيث هو جزء خارجي واما
 اجزاء الذهني من حيث هو جزء ذهني موجود في الخارج بعين وجود المركب في
 التعابير عنه وبين اجزاء خارجي حقيقي كذا في الحاشية اي في الوجود والذات
 وبذلك لان اجزاء الذهني متحد وانما وجوده مع المركب وجزء خارجي غير ذواته وجود

الله ملدا قالوا وانت لا يدب عليك ان محصل هذا البحث يرجع الى ان
الاخرى الخارجة عن المتخايرة في الوجود والذات متحدة ذات ووجودا وهذا
فاسد فان الضرورة شاهدة على ما بال الذوات المتخايرة في الوجود لا يتحد
الا بفتح الحمل منها بما ي الاعتبار اخذت ويل هذا الا كما يقال الانسان اذا اخذت
عدم الفرس كان مناسبا له في الوجود والذات واذا اخذت شرط الفرس سمعته
وحمل عليه ويل هذا الا المكابرة في نظر الفعل المتوسط وان كلام في اخر فوق
يدسنيق انت والله تعالى فاسطر **فونه** وان ملاك الحمل ومناط العموم اه اي
ملاك الحمل المتعارف هو حمل الكل ومناط الكلية فريدوا اخذت شرط بالقبول
اي اوصافه كالتصاحك والكانت لا يصير كلاما لا محولا بالحمل بالحمل المتعارف
اي حمل الكل والكل كان من قبيل حمل الخرجي على نفس كذا في امثلية
وهذا النص منه على ان اجرينات لا تحيل بعضها على بعض بالحمل المتعارف وتعليه
هو مراد الشارح المحقق قد كسره مما منع في بعض حواشيه حمل اجرينات بعضها
على بعض والذي يقال في مصحح الحمل من ان التعارض الاعتباري كاف
في الحمل ومنها الخرجي بمعبر بهذا الضاحك مغاير بالاعتبار لنفسه المعبر بهذا
الكاتب ففتح الحمل فيه ان هذا لا بقيد الا مطلق الحمل وكون حصول التعارض
ويل هذا كما يقال الواجب هو الوجود والتغير بالعوائين المختلفين لا الفير الحمل
الاولي نعم لو قيل ان حصه الكاتب اي مفهوم هذا الكاتب متجمع الان
بالعرض مع التغاير في المفهوم كما ان مفهوم الكاتب متجمع الان بالعرض
مع التغاير في المفهوم كما ان مفهوم الكاتب متجمع الان بالعرض مع التغاير

في المفهوم فيكون مفهوم هذا الجانب محمولا على زيد ولا يمكن الحمل الاول في بعد
 الاتحاد في الخفض فان قلت فعلى هذا يكون مفهوم هذا الجانب محمولا على هذا
 وهذا الماشية فقد صدق على الكثير فغير كليات قلت لا فان الكلية صدق المقوم
 على جريبات كثيرة متباينة في الوجود وبها ليس في الوجود الاخرى واحد نجد
 معه جريبات كثيرة بالعرض قابل وقد تبدل على صحة حمل الجريبات على الجريبات
 بان الصور اما خوزة من شخص واحد في حواس طائفة جريبات والهوية
 الشخصية محمولة عليها لكونها تفها قابل فيه **ف** لان ما هو جريبات
 لا يختلف باختلاف الوجود الا على هذا التعريف الخفض النوعية عبارة
 عن امر واحد بسيط ذلك الواحد بعينه احسن والفضل واذا اخذت شرط
 لا حصل خفضه كونه مساو لا شك انه غير ذلك الخفض البسيط فان الحمل الواحد
 في معاني المركب بالضرورة والكار هذا مكابرة قابل فيه **ف** الاول الحمل
 اللغوي قال في احاشية الحمل الخفضي المقابل للحمل اللغوي ليس هذا البتة
 من حيث هو وبما يطلق اللغوي على ذلك التواتر مع الخفضي المقابل
 له مصداقه **ف** و يقال له الحمل يوجد في هو الحمل معنى النقص وانما يقال
 له الحمل يوجد في لان اللفظية منخفضة في الانسان كذا في احاشية **ف**
 فان العرضي اعم من العرض كما اشرنا اليه سابقا قال في احاشية فان
 العرض اعم من العرض لكن باعتبارين فاذا اخذت شرط شي كان عرضا
 ومحمولا بالمواطاة واذا اخذت شرط لا شي كان عرضا محمولا بالاستنفاق
 واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان العرض والعرضي متحدان بالذات و

متعارفان بالا اعتبار فان اما خوذ بشرط لا سواد و عرض و اما خوذ لا بشرط
شيء سواد و عرض فكل ام بعيد هو متفرد و يجب ان نطلع عليه في سبيل
التحول ان شاء الله تعالى لا فرق بين كحقيق المحشى رج و كحقيق هذا المحقق
رحمهما الله تعالى ان مفهومات المشتقات التي هي عرصات و مباديها و هي
استفاداتها متماثلة و انية مفهومات بسطة متغيرة بالذات للمبادي و محمولة
على معروضاتها و متحدة معها فاذا اخذت هذه المفهومات محصلة بانفسها
و بشرط لا كانت بيانية لها و عارضة اياها و محمولة بالاستفاد كما ان سادها
الاستفاد فاما محمولة بالاستفاد و ان اخذت بشرط شيء كان الشوب الاخر
مثلا فالعرض مثلا فالعرض صادق على هذه المشتقات و على مباديها انما
بالعرض بخلاف العرض فانه صادق على المشتقات فقط و اما عند
ذلك المحقق فليس ادي و مشتقات متحدة بالذات منسك حقيقه
ما عنيه اذا اخذت تلك الحقيقه بشرط لا متغيره لمنعوتها فهي المبدأ و اذا
اخذت من حيث هي فهي متحدة معها اتحادا بالعرض و هي المشتق و اذا
اخذت بشرط شيء كان البتة لا يمتص فماله المحمول بالاستفاد عند هذا
المحقق متحدة بالعرض مع معروضه باعتبار و يكون محمولا عليه بهذا الاعتبار
الا اعتبار بل لعل مناط الحمل والاتحاد بالعرض هذا الحل و حكم المحشى رج
بان قول هذا المحقق رج بعيد و لا يظفر به بعد توقي ما في حقيقه بل حقيقه
اشده بعدا عند الطبع السليم فاما اذا ترجع الي و جدانا لا نجد في لوي مفهوم
البيانية مثلا محمولا بالاستفاد سواء كان منجدا مع الكانت بالذات

اولاً فانهم قد تدرأوا **فان** وقالوا له المحمل بوجوده على لانه يستعمل كلفه
 على فيقال الحيوان المحمل على الانسان كذا في ما شئنا **ف** فانه تجري
 في الهو جميع اقسام الوحدة اه الهو هو لفظ مركب جعل علماء الاتحاد ويجوز
 محو ما بين المتعابر من ظاهرين جهة وحدة وجهه تغاير فجهة الوحدة قد يكون
 النوع وجهه التغاير الشخص قد يكون جهة الوحدة ذاتي وجهه التغاير ذاتي
 اخر وقد يكون جهة الوحدة الموضوع وقد يكون المحمل وعلى التفادير جهة
 الوحدة الهئية قال الشيخ الواحد بالعرض هو ان يقال في شئ تغاير شيئاً
 اخر انه هو الاخر وانها واحد فذلك اما موضوع ومحمل عرض كما يقال ان
 زيد ادين عبد الله واحد وان زيد والطيب واحد واما محمولاً في شئ
 كقولنا الثلج والحض واحد في البياض او عرض ان محمل عليها عرض واحد
ف وهو في حمل الذاتيات لعله اراد بالذاتيات اعم مما يكون نفساً
 حقيقية او جبراً او حقيقية تشمل جميع اقسام الاتحاد بالذات من محمل الاول
 وحمل النوع على الشخص وحمل الاحياس والفصول على ما هو اجناس
 وفصول له ثم لا شبهة في كون محمل الاول وحمل النوع على الشخص
 اتحاد بالذات انما الكلام في حمل الاجناس والفصول ويستوفي ان
 الله تعالى **ف** او اتحاد الاتحاد بالعرض كون وجود احد ليسوا الى الاخر بعلامة
 فانه ربما يكون الشبهين علاقة مخصوصة بحيث يقال هو هو في الوجود و
 على احد ما اثاره لولازم بوجود الاخر فوجود ذلك الاخر الثالث لهي بالذات
 وبهذا العرض وبهذا النحو اتحاد بالعرض ولا شك في بحقه فمن رام

بالدليل المورد لا يبطال اتحاد الاثنين فقد قال شططا ومعبارة هذا العلامة
في المشتقات قيام مبادئها لا ان قيام المبادي هو الاتحاد كما زعم بعض نظار
السليم حتى يروا رور اذا كان الاتحاد بالعرض موجبا للحمل للمبادي
على مغروضاها كما يصح حل المشق وهو بطر ولا يقول ان معيار هذا العلامة
منحصرة في قيام المبادي حتى يمنع الاتحاد بالعرض فيما بين المبادي فانه
ما لم يفهم على امتناعه دليل فتدبر فقد ظهر ان بينها معني واحدا شاملا لجميع
اسماء وافراد وهو مطلق الاتحاد بالذات كان او بالعرض ولا ينفك
اليها قال الصدر المعاصر للمحقق الدوالي وبه يرجع هذا الي ان الحمل في
الذاتيات بمعنى الحمل واحد في الجميع ورن الوجود وانما تكثر وتغير وتكثر
ما اليه وتعدوه فلا يصح اتحاد في الوجود مع التعدد والتغاير بالذات
وبين هذا التعاريف منطقية وما فصله التحقق الدوالي رحمة الله تعالى
بكلام مسبوقة من ثمار الاطلاع فليطير في حديثه والمحصل انريد على ما ذكر
نعم قد بقي الكلام في ان صورة الاتحاد بالعرض لا السقيم لان التعريفات
متغايرة بالذات لمعروفاتها فكيف متحد خود اذا الوجود انما تكثر وتكثر
المضاف اليه فلدفع هذا قال صاحب الافق المبين فلعلمك اذا استغفقت
ورسب ان اتحاد الموضوع والمحمول في الوجودي هو مناط الحمل لا تحقيق الا اذا
كان حقيقتهما واحدة بالذات متغايرة بالاغيار لان الوجود ليس بالانفس
اعني المصدر في المشرع من المميزات بالمحخص بالاضافة اليها فكيف
يصور اتحاد اختلاف المبنية بالذات بحسب حقيقة الموضوع والمحمول ان

كما أنها متجددين بالذات كما لا ينسب ذلك إلى سجد في الوجود ذلك
 أيضا فيصح الحمل بالذات وإن كان اتحادها بحسب الحقيقة بالعرض كما في الذات
 والكتاب الشيخ ذلك اتحادهما في الوجود أيضا كذلك فيكون الحمل بالعرض انتهى
 هذا الكلام لا اعتبار عليه إلا في الحمل بالذات في الأجناس والفصول كما سطر
 أنت والله تعالى لك ينبغي أن يعلم أن الاتحاد في الحقيقة بالعرض أن يصح
 محيل عنوان لها ويعلم بانحاد الوجود صحة الحمل ثم بعد التمثل لو سلم أن الموضوع
 والمحمول متغايران حقيقة للاتحاد بين حقيقتيهما أصلا لكن لا يضر في انتساب
 وجود واحد إلى حقيقتين إلى أحدهما بالذات وإلى الأخرى بالعرض وتعدو ما
 إليه الوجود إنما يوجب تعدد الوجود إذا كانت إضافية وانتسابه إلى كليهما
 بالذات فلا إشكال في الاتحاد بالعرض إنما الإشكال في الاتحاد بالذات
 كما سطر عن قريب والله تعالى **له** فإن قيل حمل الطبيعة على الأفراد
 ومثله يرد حمل الحبس على الفضل فانه حمل بالعرض مع أنها موجودة واحد بالذات
نوه قلنا الأحكام مختلف باختلاف احتمالاتها هذا الجواب تلافيا
 للأحق المبين بالقبول وهو ليس بشي لأن الحبس والفضل والنوع متحدة وجودا
 وذاتا فهذه ذات واحدة موجودة بوجود واحد هي عينه النوع وعينه **الفضل**
 كما هو ندرتهم وح فوجود كل منها وجودا آخر بالذات فالوجود المنسوب إلى
 أحدهما إنما كان منسوباً إلى الآخر بالذات لأنه هو فالاتحاد بينهما بالذات محال
 من الحقيقة ويقال الاتحاد بالعرض إنما يكون فيما يكون كل من الطرفين **عصا**
 الآخر ولا يكون حبسا وفضلا وبعضهم تكلف وحرف الكلام عن مواضعه وغير

الاصطلاح ففسر الحمل بالذات بالاتحاد من غير واسطة في النبوت فحمل الذات
على الذات ليس فيه واسطة في النبوت واللازم المجعولة الذاتية بخلاف حمل النوع
على الجنس وحمل الجنس على الفصل وبالعكس ولم يعلم ان اتحاد النوع اذا كان من
ردن انشاء ومقتض فاحاد النوع معه البصر كذلك لان الاتحاد من الطرفين
واحق في المجعولة الذاتية ما استلزاما لبقا فتذكر **ف** ثم حمل المواظاة تنقسم
الى قسمين فال في محاشية قسم الحمل على اربعة اقسام حمل الكل على اجزى وحمل
الكل على اجزى وحمل الكل على الكل وحمل الاجزى على الكل وحمل الاجزى على اجزى
والاول والثالث متعارف والمراد بالفرق في تعريفه ما صدق مطلقا ولثاني فحمل
ان يكون متعارفا وغير متعارف والرابع ليس الا غير متعارف لا يتناع ان يصدق
جزري على جزري الا ان يكون اجزى حصة كحصة من الانسان واليكاتب فحمل
تلك الحصة مثلا متعارفة على حصة اخرى وعلى جزري اخر ادعك بالنظر الى الوجود
بالذات او الوجود بالعرض انتهى ومن هنا ظهر لك ان ما وقع منه في محاشية
المنقولة منه من منع حمل اجزى على اجزى حصة متعارفة فانه ان يخص باعدا
الحصة وان كان بالي عن ظاهر كلامه في تلك المحاشية وقدم ما يتعلق بحمل
اجزى على اجزى فتذكر لكوانه اولي الصدق والكذب هذا يجب الاكثر والافقه
يكون الصدق لطرا فلو لم الواجب هو الوجود **ت** والاول صحيح غير مضيد
هذا ليس كليا فانه يجوز ان يعلم عنوانا في شيء محمول الكثرة في انما
يما عنوانا في شيء واحد وبلغت بكل منها الى المعنوي ويحكم ان معنوي
احد بها نفس معنوي الاخر كما في المثال المضروب فهذا حمل اولي مضيد بل بقصد

بيان في المباحث العلمية **فقد بره** **قوله** والثاني غير صحيح وهذا ظاهر جدا ومع ذلك
قد خالف فيه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى وجوز حمل الشيء
على نفسه من دون تعابير في المفهوم وغيره تعريف الحمل الى اتحاد المتعابير
بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كان متعابرين في المفهومين او لم يكونا
هذا اذا كان في نفس الامر ولا ينبغي عليك ان هذا تعريف الحمل لغوي منه الا ان
يجعل لفظا يدعي انه يدعي ورد المحقق الدواني رحمه الله تعالى بما حصله
ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين وان تكرار الادراك لشيء واحد اما اعتبار
في زمان واحد من نفس حدة لا تعقل لا متتابع اجتماع صور بين شيئين واحد في
نفس واحدة فمضي يحصل صورة اخرى يزدول الصورة الاولى واذا لم يجمعها لا يتصور
تعلق النسبة لان النسبة لفضي تصور الطرفين وتنفك بحور عاقل منحه الحكم مع
تداول احد الطرفين والتصور يلزم ان يتم قضية من جري بين النسبة ومفهوم اخر وهذا
الصدر بخور عدم اشغال البلية البسطة على النسبة الواقعة فيلزم ان يتم مثل
قولنا الموجود موجود من جهة واحدة فلا يصح تعريف القضية بالتركيب فانه
لا يخفى ثم اراد ذلك الصورنا كسبنا مني وادرو في البيان كلاما منضطر
بما حصله بعد حذف الحشو والاطالة ان التعابير الاعتبارية لا يجب ان يكون
التعابير الادراك والصورة بل يكفي فيه تكرار الالتفات الى شيء واحد
ذلك متحقق منها بلا شبهة كما في التاكيد اللفظي والتعابير تكرر الالتفات
يلقي في تعلق النسبة والافتقار في صدق زيد زيد والتعابير منسبة الى مجرد
تكرار الالتفات وكذا الانس ان ان فان المتحقق ان الحكم على العنوان

دون الافراد وما قال ذلك المحقق رحمه الله تعالى ان النسبة لا تعقل الا بين
شئين فان اراد ان لا لا نحوا ومعنى اعم لا تعقل الا بين شئين فمنوع لجواز
حكم بان السواد من دون اعتبار بقدر في احد الجانبين وان اراد ان النسبة
التي مثل الابوة والاخوة لا تعقل الا بين شئين فسلم لكن لا ينفع بها فان النسبة
بها من الاتحاد ولم يقع الكار النسبة في الهليات النسبية انما وقع الكار
الراعي الذي في الهليات اكرهه والنسبة بين فلانته في كل عقد فلم يلزم محقق
تخصيه بسبب رده المحقق الدوالي رحمه الله تعالى بكلام مطبوع ومحصله انه
اولا ان تكرار الالتفات الى شئ واحد في ريان من نفس واحدة اشنع
من تكرار صور شئ واحد ولا اقل من ان يكون مثله في الاستحالة فلا يكرار الالتفات
من ريانين وحي لا يكفي لا اعتبار النسبة وهذا هو الذي رام المحقق رحمه الله تعالى
ولا يمكن ان يتعلق بشئ واحد الالتفات انما زانيا بان تكرار الالتفات
لو سلم فلا يكفي التحقق النسبة لان النسبة متعلقة بشئ مقب الى شئ
ومن البين ان هذا لا يسفور الا اذا كان هناك شيان وتكرار الالتفات
لا بعدد الصور بل ان ضروريا لم يقيد بالالتفات او بغيره ولا استثناء محذور
زيد لا يصح فان مفهوم زيد في كلا الطرفين مفيد بقدرين او في احدهما
مفيد وفي الاخر مطلق اما بالالتفات بان يكون احوال زيدان المتلفت
نانيا او زيد وبغيره يجوز ان يكون احوال المتغير بهذا اللفظ زيد وما قال
ان الانحاء لا انقصي التعدد والتغاير فعلا ناش من عدم الفرق بين
الاتحاد والوحدة فان الاتحاد ونسبة كالاخوة يفي شئين كنف والضرورة

العدد شاهدة بأنه لو لم يكن مفهوماً ما يحكم بأنه متحد بذاك فلا بد للاتحاد و
 التغاير بين المتحد من بوجه والوحدة بوجه ثم انه لو سلم ان عقد كان لا يتخلو عن
 بين بين ومن الضروريات ان نسبة بين بين لا العقل الا بين شتين فلا بد
 هناك من شتين وكرر الالتفات لا يورث تغاير اصلاً او مقارنته
 وصف تكرار لا تكرر وحدة ما لم يعبر فيه ثم ما ذكر في الصدر عن لزوم فضية
 بسيط من احتمال كل عقد على نسبة بين بين غير صحيح فان النسبة بين
 لا العقل في القضا باعتبار الوحدة ان السليم وانما احتصر عما المتأخرون فيلزم
 على عدم القضا وفضية بسيط ولو تكرر فيلزم ان يتم القضية من احد الطرفين
 ونسبة فضية ولم يربط اليه احد باطل في بدنه عقول العامة فضلاً عن
 الخاصة فافهم ثم العجب ان مع ظهور هذا كله قد توهم بعض ناظرى السلم صحة
 قول هذا الصدر وزعم ان النسبة تبقى فيه مكرراً الالتفات وقال ان القضية
 لا تحتاج الى الالتفات الموضوع والمحمول معاً لان النفس هي ان لا يلتفت
 الى شتين فلو حسب الالتفات الى الطرفين معاً في زمان واحد لم يصح
 في فضية اصلاً بل الذي يحكي الالتفات البها متعاقبا بحيث لفصل زمان
 لطيف لا شعيرة ولا بالمتعاقب مح الصبح مكرراً الالتفات ويحقق النسبة
 وهذا الشيء فان النسبة ملحوظة بما انه حاله بين الطرفين فلا بد من الالتفات
 الى الطرفين حين اعتبار النسبة وهذا ظاهر جداً وانما اشتد ان النفس
 لا يلتفت الى شتين فغير بين ولا بين بعد من ادعى فانما يدعى عدم
 صحة الالتفات الى شتين عند ذلك الالتفات اخر الى شتين فيجوز في القضية

ان ملتفت الي احد الشئين ضمنى هذا الالتفات وملتفت الي شئ اخر فغير النسبة
شيئا وكذا الحال في الفضاءا في الاكثر واما الالتفات الي شئ واحد فلا يصح
تكرره اصلا فالم يقيد ذلك الشئ بقيد يورث تغاير الملتفت اليه فافهم واذا قد
ورى بالملكون فقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه ذلك المحقق راجع من ان
احمل لا بد فيه من تغاير المحمول والمحمول عليه وان ما ملت فيما دعيت ان تعدد
الصورة شئ واحد وان سلم حقيقته لا يقيد في صحة احمل فان تعدد الادراك
لا يورث تغاير في احد رك الم يقيد بهذا الادراك او بعينه غيره وعلمت
ايضا ان التعريف المعنوي اليه اعني اتحاد المتعارفين بحسب الاعتياد والملا^{حظة}
ساو مال للتعريف المشهور فان رالتغاير لا يكون يجب تعدد املا^{حظة}
والادراك الم يجعله قيديين ومع التغاير تغاير بحسب المفهوم وعلمت ايضا
ما في كلام هذا الصدر من الاضطراب فانه تارة يدعي التغاير بحسب تكرر
الالتفات وتارة يدعي انه لا يجب التعدد في النسبة بمعنى الاتحاد
وتارة يخلط بين احمل الاولي والمتعارف كما قال وكذلك الثاني
ان ان فان احكم على العنوان بالذات على ما هو المحقق لان الذي فيه
هذا المحقق حمل متعارف والمحمول عليه العنوان من حيث الطلاقة على
الاخر وعند جماعة زعموا انه مذيب القدا والمحمول نفس العنوان
امر سهل ولا يخفى ما فيه من التماس وان الكلام منها في احمل الاولي الذي
للتغاير فيه لوجه من الوجود فتدبر لا بالقول طبعه احمل استدعي اه حاصل
هذا الجواب التماس الذي هو ضروري للحمل لاني في احمل بالذات والذي

بنا فيه تغاير يكون رايدا على هذا التغاير ولهذا كما ترى فانه لا يمكن التغاير الا
 كان جنسه المحمول رايدا على الموضوع ولا ينبغي حمل بالذات وهذا حال في
 المحال نسبة الاول جدلي والحق في اجواب هو الثاني وحاصله ان ذلك
 في مرتبة الحمل فلا يكون معدا قاله او مرتبة الحمل متأخرة عن مرتبة المصادق
 يمنع ان يكون مرتبة المتأخر في مرتبة المتقدم واجواب الثاني هو الثاني
 بقوله وحق ان التغاير هو خلاصة هذا الجواب ان التغاير الذي يدعى هو التغاير
 في مرتبة الحمل والتغاير الذي بنا في الحمل بالذات التغاير في المصادق فافهم
قوله وهو نفس الحمل بالذات قبل القسم لا للقسم لتحققه في حمل الشيء
 على نفسه المقابل للحمل المتعارف كذا في المحال نسبة فالقسم الحمل المتعارف
 بالذات واما الحمل بالعرض فلا يكون الامتعارف **قوله** وربما يطلق حمل المتعارف
 وفي المنطق المراد بالمحسورات الشئ المحملات اي المحسورات وفي
 قولنا فالحمل في قولنا الانسان كان متعارف على كلا الاصطلاحين وفي
 قولنا الانسان نوع متعارف على الاصطلاح الاول غير متعارف على
 الاصطلاح الثاني لعل المراد بالمهمة مهمة المتأخرين اذ يذهب بقوة
 انجزية **قوله** وحاصله ان هذه الاجزاء اي هذه الاجزاء اما ان تكون واقعة
 في الخارج حقيفة واحدة او متعددة وجود متعددا وجودا فلانها متماثلة
 المحقق الذي يارح ان اريد يكونها صور لا مر واحد متعددة انها صور لمفهومها
 متخالفة فلا يحمل القسم الاول لان الاجزاء كما كانت متغايرة بحسب
 المفهوم يكون بحسب وجودها الذهنية صور المفهومات متعددة وان اريد

انها صادقة على امور متعددة فاقسم الثاني غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة
على امر واحد هو الممتنع كذا في الحاشية وحاصل الدفع يمكن تحريره باختيار
النسب الاول وحاصله ان المراد بالامر الذي هو الصورة المحففة هو وجود
في الاعيان والى اصل ان الاجزاء صور متعددة مطابقة لحففة واحدة
او لحقائق متعددة ومعنى المطابقة ان يكون اياها وح امراد بالصورة
الصورة العلمية ويمكن تحريره بايراد النسب الثالث هو ان المراد بالصورة
معلومها واحاصل ان مفهومات الاجزاء صور لحففة واحدة بمعنى ان
الحففة الواحدة نصير في الذين بعد التحليل حقائق متعددة وذلك المفهوم
في الوجود بصير حففة واحدة بالتحليل حاصل الاحتمال الاول ان الاجزاء
العقلية متحدة وانما وجودها بعد الاتحاد يحصل حففة واحدة هي بعينها الجسم
والفصل في بيان ان القول بوجود الكلي الطبيعي بل نؤكد به وبعضهم
يحمل الكلام على ان المراد بالامر الواحد الشخص وهو الاحتمال الاول
على لقب الكلي الطبيعي وخرجوا اصل ان الاجزاء اما صور هي بسيطة
شخصية بان يكون معلوماتها مشروعة عن نفس الهئية البسيطة واما صور الامور
متعددة موجودة بالوجود احد كما قال القائلون بوجود الكلي الطبيعي ان
الوجود واحد والموجود واحد والموجودات انما ان الوجودات متعددة
كما قال فرقة بلهم ان تلك الاجزاء موجودة متغايرة وانما وجودها وح
اعتراض المحقق الدواني يرجح وجبش في الترجيح ان الكلام على ترتيب
الفلاسفة واحتج باذا على زايهم وبنهم فاليكون بوجود الكلي الطبيعي الباطن

يلزم ان يكون المذهب المشهور عند المتكلمين متروكا هو ان الاجزاء العقلية
متحدة وجودا وذاها موجودة بوجود النوع فافهم قوله اما ان يكون صور حقيقة
واحدة اه حاصل هذا المذهب كما مر مرارا ان الجنس والفصل متحدان في
الشيء باوليهما احد بهما عين الاخرى فيحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة لعينها
الجنس والفصل وهذه الحقيقة هي النوع وهذا قول شري لا يرضى بالعقل
فان ضرورة حقيقة حقيقة اخرى او خفائيق اخرى مما يحجب الطبع السليم المطبق
لاصحاب الانظار في العلوم العقلية كيف وان بقيت تلك الحقيقة
بعد الاتحاد كما كانت قبل الاتحاد فلا اتحاد وان تغيرت بان رأت
بها صفة او نقصت عنها صفة فقد استحال في الصفة لا اما التحدث وان
تغيرت وانما بان عدمت وحدت حقيقة اخرى فلا اتحاد بل عدم شي
ودرجة اخرى وبعبارة اخرى ان بقيت الحقيقة ان كما كانا فلا اتحاد
وان بقيتا اذ ثبت احدهما فلا اتحاد بالحكمة بل بذلك القول الا ان في قوله
في اتحاد العاقل والمعتقل وقد عرفت لطلانه ومثل بعضهم ما جزاء المتصل
الواحد بهما موجودة بوجود الكل وكلالة العقل البيا كذلك الاجناس
والفصول متحدة مع النوع وجودا والنوع مما يحلله العقل البيا وبذلك لا يفتي
ايحتمل ان اجزاء المتصل على ما هو التحقيق ليس لها وجود اصلا بل انما يفرع
العقل معونة الوهم كافي القسم الوهمية ولا معونة كما في العقلية نعم هي موجودة
بالقوة وانما لها منتان صحيح بحيث يذهب ادوام العامة الى ان المتصل
لهم منها كما ان مراتب السواد الضعيفة يفرع عن السواد الشد بحيث

تدرب اودام العامة الى ان الشد يدب عليهم مباديسها خط من الوجود
الا بالقوة ثم من اعظم الاعاجيب ان المصدر المعاصر للمحقق الدواني اوجي
ان التركيب الواقعة في الالواح الطبيعية من هذا القبيل حتى اوجي ان
تركيب الموليد من المعاود والنبات والحيوان والانس
كذلك ومحصل كلامه بعد حذف الزوائد انه من هذا الا ان التركيب على
فصلين تركيب من اجزاء غير محمولة لتركيب البنية من السفف
والجدران والاجزاء وفيه تمايزة ذاتا ووجودا وتركيب من الاجزاء
المحمولة وهي متحدة ذاتا ووجودا ثم قال ما محصله ان تركيب الجسم من
الهولي والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاحادي اولو كما
من القسم الاول وكانت الهولي والصورة ذاتين مختلفتين خارج
لما صح صدق امادة باي اعتبار اخذت على الجسم ولا صدقها على الصورة
لان الامور التمايزة بحسب الوجود لا يصح فيها الحمل باي اعتبار اخذت
وباي ربط كان بما مع ان امادة باعتبار صدق على الجسم التركيب
وعلى الصورة باعتبار كيف يكون التركيب منها من القسم الاول
ثم حض البيان بالهولي الناعية وصورها بقايس عليها غير الهولي
وتحصل من قاله ان الياقوت مثلا ليس فيه خزن نار والاعمال به
الصورة الناقوتية لان حلول الصورة الناقوتية حلول سراي فيلزم
ان يكون ذلك الخزن نار او ياقوتا معا وكيف يكون للبحر والنار حاصل
فيه بالفعل مع انه لا ينطق وينفي في زمان طويل صغير محرم ولاقاته الاخرى

اما ذنب الاجزاء اما ذنب الاجزاء اذا لم يكن الاجزاء العنصرية في المواد حاصلة
لم يكن تركيب المواد منها ومن صورها من قبيل القسم الاول كيف وان
العناصر تنقلب عداها والغذاء تنقلب لطيفة تنقلب مضغنة وكذلك يقع
الاقلال شيئا فشيئا الى ان تنقلب حيوانا وليس هو المسابق من هذه الا
تقلبات باقيا مع اللاحق بالفعل حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر نعم للعقل
ان نفس كل واحد منها يحجب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة لم باعتبار
جنس باعتبار بعضها صورة باعتبار وفضل باعتبار ثم اوردوا ان
الهموي متحدة مع الصورة لا يفهم القول بالعلة واجاب بان العلة
لا تكون بعد تحليل العقل احسم اليها ولا حرج في ان يكون شي باعتبار غيره
العقل علة وباعتبار اخر معلولا كما في المعالج والمعالج وادعى مثل ذلك في اجزاء
وقال الفرس واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل فلس لم العرس موجودا واحدا
هو بعض من موجود واحد كذا احكم ساير اجزائه كما في الباقوت غايته
ما في الباب ان الاجزاء التحليلية المفردة في الباقوت حقيقيا واحدا
والاجزاء المفردة في الفرس خالق متعددة ولا يلزم من ذلك كون
الاجزاء بالفعل كما ان الاجزاء الكسفة في الحركة الكسفة الواسعة متعددة تختلف
وكما ان الاجزاء التحليلية في الفلك بعضها كواكب وبعضها حرم الفلك وادعى
في الاث ان اذ ليس مركبا من البدن والمجرد الذي هو النفس الانسانية
حقيقة واحدة هي بعين البدن وبعين المدرك للكليات والجزئيات فهو
حيث انه جسم تام متجذر في شكل ويكون من حيث انه مجرد يدرك للكليات
والمجرد فيه

والجزء فيه بالقوة فاذا انقلب الى اخر الامر انتفى عنه التجبر والتقدير والشكل وبقي
جوهر اندكها وخرج الجزء من القوة الى الفعل فذا حصل كل ما في هذا المقام
نحو ذلك فبما هو متوقف في ابطال هذا الرأي واما الاستدلال ليس بقوله ليس
جزء مادي اذ فلو لم لا يقيد المطلوب فانه بعد تمامه انما يدل على ان اجزاء النار
عن غريبات حال اتم التركيب اذ لا يلزم منه الاتحاد والذري بعمه غايه ما يلزم ان
يبطل صورته النارية ويحلها الصورة الباقوتية وهذا ليس من الاتحاد في شيء
ولو نسبنا انه يصير جسمه اجزاء النارية متصلة بحسبها المواد الاخر
لا ارتفاع اما منع من الانفصال فلو سلم يلزم ان يتعين تلك الحسبها وحدث
جسمه اخرى وهو غير المطلوب فان مطلوبه الاتحاد ثم ما ذكره غير تام كما نرى
عليه المحقق الدواني روح ان الباقوت اجزاء حاملة للصفة اجزاء حية
وهي مركبات من عناصر اجزاء هي اركان والصورة الباقوت انما هي
في القسم الاول من الاجزاء دون القسم الثاني والاستدلال بقوله مع انه
لا ينطبق فيه الى الصورة التركيبية حافظة المواد مع صورته وكيفية
والضم قد اكثرت سورة كصفة كل جزء فلا يقدر اجزاء اما يجب ان يفعل في النار
فعلا لوجب الطفائر وكذا العكس وقوله ان العناصر تنقلب غذاءه ان
اراد بالانقلاب ان العناصر تصير غذاء لطفه على ان يكون هذا احصية منجوع
بل قول شعري وان اراد ان ما في مادة العناصر يقوم صورة الغذاء في مادة
الغذاء كخلف صورة النطفة بعد بطلان صورة الغذاء فسلم لكن لا يحقق
الاتحاد على ما نعلم واما حكمه بان الاجزاء المتخالفه بالحققة متحدة ووجود القول

شعري لا ينفك اليه بخالف لما عليه من عدم جواز اتصال واحد من مختلفات
 احتياقي نعم الحركة الكيفية بقي الاعتراض واحتج ان مراتب الكيفيات المتسعة
 حال الحركة من الكيفية المتدرجة متحدة بالحقيقة والاختلاف بالشدة والضعف
 تخالف ضمني مع الاشكال واما المحقق فكذلك الاجابة عنه على يدرب
 من عدم وجود الفرد التدريجي واما الموجود المتوسط بين الافراد واما
 قال في الانسان فهو ان صلح محلا لما قبل عن بعض المعارف قد السرايم
 ارواحا اجسادا ارواحا لكن العقل المتوسط يحاط به بعد حقيقته
 والنفس لا يقبله والمحقق الدوالي اسم الذلل لا يبطال هذه المقالات واما
 عدم انقطاعه على يدرب الفلاسفة بوجه مطننة وفيما ذكرنا بقايتة من شاء
 الاطلاع عليه فليطالع الحاشية الجديدة للمحقق الدوالي **فصل**
 فاقط بادني غناية اه ومع هذا يجري فيه ما قيل على الصورة الثانية من
 امتناع الحمل بتعدد الوجود ومثل ما قيل على الصورة الثانية فان الوجود المتعدد
 لا يقوم بمحل كما ان الوجود الواحد المتعدد لا يقوم بمحل كما ان الوجود الواحد لا يقوم
 بمحل كما ان الوجود الواحد لا يقوم بمحل متعدد كذا في الحاشية **فصل** اعلم
 ان في الصورة الاولى ثلث احتمالات قال في الحاشية الاحتمالات
 التي اوردها الشافعي قدس سره بالنظر الى مطابق الاجزاء في الخارج والبلية
 التي اوردها بالنظر الى منشأ او اعتبارها فيه تعريف على العلامة القوي
 جعل الاحتمال الثاني المذكور منها بما لا احتمالات المذكورة في الشرح وربع
 الاحتمالات **فصل** الثاني ان يكون منشأ او اعتبارها امورا متعددة اه واما

يرجع إلى الشيء الكلي الطبيعي فإن الموجود الهوني البسيط لكن عرضت لها معال متوجه ومعال
تالفة ليس المفهومات المأخوذة من المشروبات ذاتيات والمأخوذة من التوالع عرضيات
فإن في الحاشية المنوعات كالأبعاد والنمو وحس والحركة الاربونية والنطق
والتوالع كالنجر والتعبير والافعال والتعجب والضحك والمأخوذة من الادل جسم حاس
متحرك بالارادة ومن الثاني المنجر والمنعبر والمنفعل والتعجب والضحك وهي الصبا
قوله والثالث ان لا يكون مثلاً انتزاع هذا الاخر اذ اه اصحاب هذا المذهب
فرقتان فترقب لغوا وجود الكلي الطبيعي في الاعيان وقالوا الموجود في الخارج هو
نزع العقل منها امورا كلية بعضها مترغنة بالذات بان يكون مصداقها نفس
هذه الهونية وهي ذاتيات وبعضها مترغنة باعتبار امر ابد عليها وهي اسم
بالعرضيات وفرقة افراد الوجود الكلي الطبع وعندهم الموجود بالذات الهنية
النوعية متشخصة وتلك الهنية خفيفة بسيطة في الخارج هي معيار احسن وهي
بعضها الفضل فائس والفضل متحران معاً والمفعول ان يحلها اليها لما يحلل السواد
الشديد الى السوادات الضعيفة وهذا منظر والا فله السوادات ليست
موجودة بخلاف احسن والفضل **قوله** لان امراد لعينه هذه الاخر اذ اه هذا دليل
لا بطلان القول الثاني وتفسيره ظاهر على انك قد علمت ان اصحاب هذا
الثاني ينفون لوجود الكلي الطبيعي وليس الموجود الا الهونية البسيط وليس
لها اخرا اصلاً وانتمية بالذاتي مجرد اصطلاح ولا مشاحنة فيه **قوله**
ثم الفرده العقلية بحكم بامتناع انتزاع الصور المتغايرة اه هذا دليل لا بطلان
المذهب الثالث وقد اورد عليه بان امتناع انتزاع الصور المتغايرة عن

امر بسيط ممنوع وليس مبني بنفسه ولا مبنيا بدليل بل انتزاع الصفات الكثيرة
 عن ذات الباري عز وجل مع بساطتها بدل على خلافه كذا قيل وادعى ان انتزاع
 الصور المتعبرة ما انها داخله في نوام اتمهية بمنع ضرورة وتنف بخز عقل سليم
 ان ما هو بسيط من كل وجه وليس فيه كثر اصل لا يبرح منه حقائق كثيرة داخله في ذاته
 وبطل هذا الاتصاف عند العقل المحامد الاطوار الفلسفية وبهذا الخلاف الباري
 عز وجل فان الصفات لا انتزاع بما انها داخله في النوام بل ما انها عارضة ولا استحالة في
 عرض مفاهيم كثيرة لا بسيطة واد اضع انتزاع حقائق متعددة داخله في النوام عن
 البسيط فلا بد فيه من كثرة تكون مصداقا لهذه الصور فلا بد من التركيب الخارج عن مجرد
 التركيب من الاجناس والفصل وهذا لك قد درست فيما قبل ان ما هو مبين وشغل
 الوجود لا يمكن ان يجعل على مبين اخر ونجد منه في الوجود باي اعتبار واحد والا قد
 ظهر لك بطلان ترتيب البسيط من اجزاء متحدة فقد بطل ان يكون صور الاجناس
 والافصول صور الاجناس واحد لان هذا الامر الواحد اما بسيط ام مركب وعلى الاول
 لا يمكن انتزاع كثيرة الذاتيات كما علمت انما وعلى الثاني لا يمكن الا نحا كما علمت
 فقد بطل القول الثالث فان اولى من الضروريات ان المادة اذا اخذت
 بشرط ان يكون معشي اخر وان لا يكون لحد في على مجموع امادة والصوره
 فهذا المجموع هو بعينه امادة لا شرطية وان لم يكن مادة فقط غلت امادة
 باي ما نحا اخذت لا يمكن ان يكون نفس المجموع فان المجموع مادة وشي نعم يعرف
 عليه هذا المفهوم المذكور وهو ليس نفس حقيقة امادة بل انما هو قدر مشترك بينهما
 للمادة وللمجموع امركب فافهم **قوله** ذهب الشافعي الى ان الكل الطبيعي ليس

موجود في الخارج او انظم ان هذا من جنس حال لا ايراد اشكال فان الامور الخارجية
غير خلفة عنده والتسمية بالذاتيات مجرد اصطلاح كما مرّت الاشارة اليه
وكذا انما قال في المحاشية الفهم بيان حال وهو نور الكلّي الكلّي الطبيعي لو لم يكن موجود
الكل لم يكن احسن من الفضل الطبيعيان موجود من قبله سبيل احسنه ولو لم يكن الاخر
الذاتية بخلاف الاخر والذاتية بخلاف الاخر والذاتية بخلاف الاخر والذاتية بخلاف
الكميات الخارجية معلومة حسن والفضل خفية لكن في المحاشية المتعلقة
بقوله وسلوئية عن مرتبة من حيث هي قد سبق في تمييزه من عاقله ان الذات
كسبب سلوئية عن من حيث هي وبهذا الظاهر نصفي ان يكون المقصود
الاشكال لا بيان احوال ولا اشكال انما فهم كونها بالبرهان انها ذاتيات
خفية فانهم **قوله** انهم الحق قدس سره ويريد عليه ان ذلك الوجود الواحد
انه قد خور بعض حلول الصفة الواحدة الاختيارية في مجال متعددة وفيها ما يكون
متعددة وهذه بكثرة مرتبة والمجوز لهذا قد خرج عن غيرة العقل قال الخواص
احسن الفضل موجودان لوجود واحد فكما ان المتصل موجود لوجود واحد والعقل
كلية الى الصفتين غير موجودين لوجود عليحدة من دون محدود فكذلك الانسان
موجود في الخارج لوجود واحد وبخله العقل الى غير من تميزه الصفتين **مكرر**
والفرق بينهما باعتبار الامتياز في الاشارة وعدمه وذلك الجواب لا جواب
عليحدة ومحدود وجود الكل بدون الجرد منه نعم انما بان الاخر والاختلاف
لا يلزم وجودها بالفعل عند وجود الكل وانما بانها موجودة ضمنا في ضمن وجود
الكل ولا استحال في قيام صفة واحدة بمحدود في قيامه معنى اخر ولا يلزم

بكل على هذه والفرق ظاهر عند الوجود ان وكفى شايد بالجوهر او نوعه في الاخر
 المقدر ان به ولا يلزم ان لا يميزه حاكمه بانه يمنع الحكم على وجود خارجي او ذي معنى بانه
 هذه الحقيقة وهذه الحقيقة ومعنا يلزم ان يكون الحقيقة النوعية الحقيقة الحقيقية
 والحقيقة الفصلية لا بالاقول ان الحقيقة ليست اربابا في الخارج ملك الحقيقة
 وذلك بل نقول ان هذه الحقيقة منقسمة الى تلك الحقيقة وتلك الحقيقة فالان
 منقسم الى الحيوان والناطق لا ان يمين الحيوان وعين الناطق كما قسم الفصل الى
 الاجزاء المقدر ان به ولا يلزم من جواز الاتحاد في الوجود بين الجنس والعقل الاتحاد في
 الوجود بين كل منين حتى يرو عليه انه يلزم على هذا التقدير نحو الاتحاد بين الانس
 والفرس لان الاتحاد محض بعض الهيئات دون بعض وليس الحمل بينها
 بمجرد الاتحاد في الوجود حتى يلزم صحة الحمل بين الاجزاء المقدر ان به للمنتصل بين
 النفس وبين الكل بل صحة الحمل الذاتي كونه احد ما بحيث اذا عين وجود
 في الخارج كان عين الاخر اذ حاصل ان الجنس صالح الا عين مصفاة لثبوت
 وبعبارة هو الفصل وهو بكل عين نوع والفصل كالتقدير للجنس وهذا المعنى اي
 الفصل لا يحكم ان يوجد في الخارج من غير ان الجنس بل يوجد مجموع بقية العقل
 الى يدين الامر من هذا النوع من الاختصاص بين الاجزاء المقدر ان به منقود اذ لا
 يكون خبر مقدر ان ينفذ الاخر حتى يحصل من تفيد هذا الكل والحمل متوقف على هذا
 الاختصاص هذا يحصل لكل ما يتم بعد هذا بين المراتب الثلاث وقال الجنس او
 اخذ من ذلك ان معين شيء هو المادة ولا وجود لها في الخارج وان اخذ من
 معين اي اخذ معينا لفصل هو النوع وح لا حل الضم لعدم التماس وان اخذ

بشرط شي فهو المتعابر من وجهته من وجه فيكون محمولا انتهى بحض كلامه وهذا المقدم بعد فانه
ادعى اول الان الحقيقة محسنة والفصلية متعابران وانما وجهه متخذان وجودا لا ينفع السبغ
بشيء على انها متحدة وانما وجودا ثم قال وجودها لوجود الاجزاء المقدار تبة فنقول انك
الحقيقة ان كانا موجودين فقد قام بهما الوجود والعرض الواحد لا يقوم بكم
وبعبارة اخرى لا يصح الصاف الحقيقي بالوجود الا بتعدد حصصه بالاضافة اليها
فقد ازم تعدد الوجود فلا يكون موجودين لوجود واحد ولا ينفع القول بان الاجزاء التحليلية
لا وجود لها بالفعل فانه اذا لم يكن لها وجود بالفعل في معدومة بالفعل والذي يوصف
لها بعد التحليل وجودات متغايرة بلا شبهة فيمكن الاجناس والفصول وجود
واحد اصل الا قبل التحليل ولا بعده وما قال وانما بانها موجودة ضمنا اه نفسه انه اذا
اراد بالوجود الضمني ان اراد به الوجود الا شرعي كوجود الفوق في الاجناس والفصول
صفات امر اعني لا وجود لها حقيقة ولا يصلح للجزئية اصلا لا تكون سكونية عن مرتبة
الذات وان اراد بالوجود الضمني الوجود الكل في لا بد من قيام الوجود بها حقيقة
واضافته اليها فيلزم تعدد الوجود قطعاً والاستنباط بالاجزاء المقدار تبة
غير صحيح ونسبة استنباطه اليها منهم عليها ما شهدت قط لان تلك الاجزاء غير
موجودة وانما شرع الفعل بمعونة الوهم وانما الوجود بها بالقوة واذا اخرجت
من القوة الى الفعل يصير موجودة بوجودات متعددة وينعدم الكل فلا اتحاد
في الوجود هناك اصلا ثم انه لو جاز وجود الخلق المتعددة بوجود واحد وقيام
الوجود الواحد بها ولو في ضمن الكل كان كخصيص بعض المهيئات دون
بعض تحكمها فان مانع انما كان استحالة قيام حصه واحدة من الوجود بالتحقق

المتعددة وذا أخذ ذلك لم نكتف بالوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها كسنة
 فيلزم تحوز وجود الانسان والفرس فوجود واحد يلزم السقوط ويرفع الابان
 من الضروريات وما حصل مناط الحمل من كونها بعد التعيين عين الاخران اراد
 به غيبته بحيث يكون ذاته فهذا هو القول الاول الذي قد شنع عليه شنيعا لمبغا
 وان اراد به الحمل يرجع الى اصل اليان الى الحمل بالذات كونها بعد التعيين محمول على
 الاخر وهذا في غاية الركاكه وان اراد به الاتحاد بالعرض بين ذاتها فلا حمل
 بالذات ثم انه جعل الفضل في هذا ليقبلا للجنس قال اراد به انه امر زائد منضم
 اليه فقد تعدد الوجود وان اراد انه امر متعارف موجوده في ضمن وجود الكل
 فهذا منتهى في الاجزاء المقدار به على انه قد لازم الحمل في انعدام عدم
 صحتي الحمل من الاجزاء المقدار به ليس لها وجود الا بالقوة الفرعية الى الفعل
 وهذا الوجود متعدد بل لا ريب ليس لها وجود بالفعل نعم هذا الوجود الذي بالقوة
 اسوة بالوجود العقلي قد برهنته فانه موضع ~~نفي~~ ^{نفي} لان الوجود قائم بالهيا
 اة يعني ان هذه المميزات المتعددة الصير متحدية وبارقة واخرى لا فالوجود القائم
 بها عند صيرورها متحدة واما فلا قيام بالمتعددة ولا اضافته الى المتعدد
 رجع الى القول الاول فلا منارعة الى في اللفظ وانت قد عرفت صيرور
 منهية بان بصير تلك المنية نفس المنية الاخر بل استحالة هذا صيروري لا يحتاج
 الى التسمية ثم الارجاع بهذا الوجه بعيد جدا فان اصحاب هذا القول يروون
 القول الاول يدل لابل فيكون مقصودهم البعد من القول الاول بمراحل
 قال في الحاشية وحدة الاجزاء شان امر كليات المحضفة وتعددها شان

التمكيات العددية كمالا بحفي وقد مر من المحنة مع مثل هذا وقد عرفت ثمانية
لان هذه الاجزاء عينها في الصورة اه والصورة ثابتة على ان الاجزاء
التي هي مجرد الاجزاء الحاصية وهو الاحتمال الحق من الاحتمالات الثلاثة
من القول الاول كما حقيقا كذا في الحاشية وحاصل هذا يرجع الى ان هذه
الاجزاء تارة لصبر متعارفة موجودة بوجودات متشابهة وتارة نصبر واتا واحد
بوجود وجود واحد وهذا غير معقول وقول الشرح المحقق قدس سره فان المتعارف
في الحقيقة والوجود وان فرض فيها اي ارتباطا لكن امتنع ان يقال احدهما
هو الاخر اه مبطل له فلا معنى للاجتماع في المنقضي عن هذا رد شيئا لا بعد منع
هذه المقدمة ومعها مكابرة فالنفي ونفي تجوز عاقل ان ما هو مباح
واتا وجودا يكون الاخرى باي اعتبار اخذ بل هذا الاكاذب يقال الانسان هو الفرس
ان اخذ باعتبار العقل نفي يرفع التميز بين الخائف والمجوز لهذا خارج عن غير
العقل **قوله** اي عند من نقول بوجود الكلبي الطبيعي واما عند ثمانية فلا اتحاد حقيقه لا
الذاتيات ولا في العرضيات كذا في الحاشية معنى يرد على هذا التعريف الاشكال
يخرج سائر افراد الحمل على انه يثبت من معنى وجود الكلبي الطبيعي **قوله**
واجواب ان الحمل مطلق الاتحاده بمعنى انه براد بالاتحاد في الهوية اعم من
الاتحاد بالذات او بالعرض وح يلزم ان هويته الاعلى بالعرض فتأمل **قوله**
والفرد الصدق هو الحمل اه اعلم ان العلامة الرازي قد عرفت محمل هذا التعبير
في شبهه جواب شارحها بقول الشرح المحقق قدس سره ما يقال من ان المحمول
غير الموضع فاجاب بانها متعارف ان مفهومها متحد ان في الذات اي فيما صدق عليه

معنى الحمل اتحاد المفهومين فيما صدق عليه ورد عليه الشئ المحقق قدس سره
بان الصدق هو الحمل فيقال بان المفهوم عين الذات فالحمل غير مفيد لذا اهدى
وان كان غيبا اشنع الحمل والصدق فقد تصاغ الشبهة بهذا الجواب الحق ورجح
قوله الا ان يقال محل نابل **قوله** وقيل الحمل اتحاد المتغايرين بحسب الوجود اه
اي في الخارج كما هو موضح في كلام المفسر بهذا التفسير اعلم انه فسر الشئ المحقق
قدس سره بهذا التعريف في جواب الشبهة المذكورة وانما لم ينال بخروج الذنب
لان الكلام كان على نذيب من حصر القضية في اخرجية واحصية قد بر
قوله وان اريد به الوجود الرأى اه على ان اريد بالانصاف النسبة الثابتة
اجزئية الارجائية التي هي الوجود الرأى باصطلاح فهو نفس الحمل **قوله** وانت
خير بان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء اخرجية حصرية ومعاييرها اعتبار
اه لعنى ان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء اخرجية حصرية وطبقية ومتماثلية
من الاجزاء اخرجية هي بعضها احصية من العقلية فلا تعد وفي احقاق
اصلا ثم كان بر د عليه اذا كانت الاجزاء العقلية هي اخرجية فكيف
بغير فان في المحملية وعدمها يتعدوا اعتباري فلهذا حال في اخرجية
اي لا بشرط شئ وبشرط لا شئ وهذا لا ينافي في تعابيرها بالذات من حيث
اخرجية والذنبية وعدم اتحاد اخرجية من حيث اخرجية معا بالذات
واحاصل ان الاتحاد الذي مع التعابير الاعتباري لا يوجب اتحاد الكلام
فبا اعتبار تكون متحدة في الوجود وباعتبار تكون متغايرة في الوجود و
انت قد عرفت فيما مر من الكلام لو عطف بها لم ينحج احوال ثم فوق

تد الكلام كلام اخر بنم استدلال الشئ المحقق قدس سره بلاربت فليقدم مقدم
وال ان المركب لا يحتاج ان يجعل من انفسه جعل الاجزاء باسرها بل جعل الاجزاء ليسبع
وجود الكل وهذا ان احاطت الى الجبل انها كان شادي بسببه الوجود والعدم اليصح اجتناب
الحاجب جعل انحاء العدم وجوب الوجود والمركب يجعل لعدمه في بادي الامر وجهان عدم
لعدم الاجزاء وعدمه مع وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم سيجل بالذات فانه
لا يجوز فطره ان لا يكون المركب موجود او الاجزاء باسرها موجودة وانما الممكن
بالنظر اليه عدم لعدم الاجزاء فاذا فرض ان اجزاء جعل الاجزاء فقد استحال العدم
عليها به واذا استحال العدم على الاجزاء فقد استحال عدم المركب لعدم الاجزاء وقد
كان العدم مع وجود الاجزاء ممسقا بالذات فبعد بجعل لتيه الاجزاء صار المركب
واجبا فلا يحتاج الى جعل اخر الثانية ان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا وجودا وجلا
بخلاف الاجزاء الخارجية كما قد رواه المتقدمت المقدمة ان بقول حاصل
اقول بالتلازم الاجزاء تارة توجد بوجودات مركب وكذا من اتحاد تلك
الاجزاء ذات احديته هي بعينها وذات كل من الاجزاء في هذه الذات
الاحدية بعينها حقيقه ذلك المركب فاما وجود ذلك المركب نفس وجوده
الذات الاحدية لا سبيل اليه لان جعل هذا المركب هي جحول اجزايه محكم
المقدمة الاولى في جعله جحول متعدده والذات الاحدية جعلها واحد حكم مقدمه
الثانية واما وجود المركب مباح لوجود هذه الذات الاحدية فيلزم ان يوجد
جعفيه واحدة لوجوده من هفت ومع هذا تارة يوجد مركبه من اجزاء متماثه
فقط معروفه لوجوده اجتماعه محوله لجحول و تارة لبعط من دون البناء

من تلك الاجزاء ومن الفطرات الاوائل ان اخرجني واللاخرية لا تخلف
في طرف واحد في وجودات متعدده واذا بطل كون هذه الذات الاحديه
حقيقه ذلك المركب فنعين ان هناك حقيقين احدهما لمنه من الاجزاء الغير
المجموعه والاخرى حاصل من اتحاد الاجزاء المجموعه مركبا من الاجزاء الغير
المجموعه وبالعكس **فوه** مع ان الاجزاء الخارجيه انما يحصل بصور الكليه
آه تعني ان الاجزاء الخارجيه انما يحصل واذا عارضت لالشرطية لانها انما
يحصل بعد حذف الشخصيات والشخصات وح نصير اجزاء مجموعته فلم
يلزم حدان وفيه ليس ونليس فان حذف الشخصات لا يصير لالشرط
بحسب هذا الاصطلاح الذي كمال منفيه فان مرتبه شرطية كلاما كلفان
في اذا انصور مرتبه شرط لا اعني اماده بما هي ماده والصورة بما هي صورة
فقد حصلت جميع الاجزاء من دون ريب واذا حصل مرتبه لالشرط اي محسوس
بما هو محسوس الفضل بما هو افضل فقد حصل من الاجزاء المجموعه بما مر فيه احد اخر فقد
وجد حقيقه واحده حدان تامان وما هو جزء على سبيل حقيقه ايهما بعد عامه
انما بقيد ان الباطل لا حبس لها ولا افضل ولا يلزم منه ان يكون للمركب احساك
وفصول نعم يلزم من هذا اذا عطف عليه ما قد يباسا بامتناع ثالف حقيقه بامس
احسب الفضل على هذا **اعطف** عليه ما قد يباسا النحو الذي نزعونه ثم في ثاميه لطرفان
اتقان الفلاسفه على كون اما خوذ لالشرط شي واما خوذ لشرط شي وما خوذ
لالشرط لاشي يلزم منها حقيقه بالاتحاد في الاول وبالانضمام في الثاني حتى يلزم
مطلوبه لا يصلح حجه بالمبين بيزان والشك المحقق قدس سره ما اعترفت انما ذكره

تفسير الكلام و اخذ عند كسره ما بنى القابل ليعلم للقابل بالتفارق ان يقول
في السبب مثل ما قال الخوارزمي ان اجنس ان اخذ بسبب شيه اي بسبب
ان لا اثنين بانحد افضل من الفصول مادة لا وجود لها اصلا ولا البام مبا
حقيقه انما هي في كمال العقل ونظمه نذا والذي يكفي لا ابطال تركيب السبب
من اجنس للفصل ما قدرته يلزم انزعاج كثيرة في مرتبة الذات عن امر واحد فقدر
مع ماله الشئ المحقق قد كسره بل كل مركب خارجي اذا اشتمل من جزيه المنكسر
بنية وبين غيره اه اعلم انك قد درست فيما مر انه لا يصلح تركيب حقيقه بسبب ولا
مركبة من الاجزاء المتحدية في الوجود وحقق كذلك انه لا يصلح اتحاد مختلفين وانما وجود
امعا ولا وجودا فقط مع تعاميرها باقوم حج مرت لقي التركيب من اجزاء متعارفة
حقيقه ووجودهم لا شك عند الواحد في من ان المفاهيم قد يحكي بها عن
مرتبة الذات والبنية فكيف السبيل فيه فنقول لا شك في ان ذاتا السبب
اذا كانت مبداء الاثار على اتمار مختلفة فوجد بازاء كل نحو من الاثار مفهوم
يحكي به عن تلك الذات كما ان ذات الباربي غر وجل مبداء لا شك في
الاشياء ومبداء بعضه الاكث ف عند او مبداء البعد والاشياء عند شئ
وارادته فيؤخذ مفهوم العالم ومفهوم الحي ومفهوم النار فيحكي بهذه المفاهيم
عن تلك الذات السبب بما هي مبداء الاثار المخصوصة ونقال العالم عين
الذات وكذا الحي والنار من جهة ان مصداق فيها عين الذات كذلك
الذات المركبة المستندة على الاجزاء لا يكون مبداء الاثار بالنظر الى كل
جزء فيؤخذ باعتبارها على الاجزاء مفهومات صادقة عليها فيحكي

بما عن نفس الذات المرتبة المشتملة على تلك الاجزاء ومصادقاتها تلك الاجزاء
 فيقال لهذه المفهومات انها اجزاء لما تكون مصداقيا لاجزاء المفهوم الذي
 مصداقه اجزاء المشتركة سمي جنب والمفهوم الذي مصداقه اجزاء المحض لفظ
 الفصل ولعل هذه المفهومات هي التي اريدت بالاشتقاق من الاجزاء
 واما افادة قدس سره انه اذا جعل مشتقات يكون خارجة عن نفس المركب
 فسلم لكن لم تدع انها اجزاء بل الذي ادعى ان الاجزاء مصداقاتها وانما
 سمي بالاجزاء لكون مصداقاتها اجزاء كما يقال العالم عين ذات الباري و
 فصد ان مصداقه عين الذات ثم هذه المشتقات ليس موجودا ما قام به
 المبدأ او حتى يلزم ان لا يصدق على المركب لعدم قيام مباديها بالمركب بل
 موادها شيئا بترتيب عليه انما هذه المبادي فكما بترتيب على الاشياء وانما
 المبدأ انصافه بها فكذا قد بترتيب انما مباديها لدخولها وهذا كما يقال للبار
 عز وجل انه عالم وليس امراد منه ما يقوم به العلم قال العالم بهذه المعنى لا
 عليه بل بمعنى من يتكلم عنده الاشياء ومصادقه نفس ذاته سبحانه
 فكذا انما مبادي مفاهيم هذه المشتقات داخله في المركب ويكون
 في فضة موضوعها المركب ومحمولها هذه المفاهيم المشتقة الحكائية عن ذاته
 مباديها فلا يصدق في مرتبة المفاهيم هذه المفاهيم دون سائر العوارض
 التي مصداقها قيام مباديها فتأمل لعل الحق لا يخاف وزعليه و
 تعلم ان امراد بالاشتقاق ارجح يرجع الى القول وهذه العبارة
 صاحب هذا القول برز عليه مع ان المحقق اذ الفرق بين هذا

بأن الأول ان الأول يحتاج فيه الى العتائنه والفوز فيها اطلاق لفظ المشتق
وبهذا دعي ان المشتق حقيقه هو ما خوذ لا بشرطه فخرية المبدأ مستلزمه
لخبرية لان خبرية لا تختلف باختلاف الاعتياد فتدبر انه مركب
من الذات والصفة اه المشهور ان الذات المعبرة في المشتق ذات
مبهمة قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني راج ان هذه الذات ليست عامته
ولا خاصه بل انما عقلت من حيث انها متعلق المبدأ ومعنى المشتق ذات
تعلق بها المبدأ سواء كان ذات عامه او خاصه ولم يغير فيه بما هي عامته او خاصه
او شيء من الوجود الا بما هي متعلق المبدأ ولقيس على ما قالوا في نحو من شيء فان
المفهوم منه شيء يصلح للمشيء سواء كان عاما او خاصا وليس المفهوم منه الذات
العامه او الخاصه لئلا المفهوم منه الذات من حيث انه متعلق من شيء ب
فكذلك في الاستغناء برميها وبهذا الكلام فاسد لم يعقل ما اذا اراد به فان
الذي لا يكون عاما ولا خاصا لا يكون مفهوما من المفهومات فكيف يكون
خبرية من المفهومات والضم الذي تعلق به المبدأ بحيث ان يكون
في نفسه شيئا يكون عاما او خاصا ويكون متميزا في نفسه حتى يتعلق
به المبدأ وبهذا ظاهرا جدا والقياس على شيء فاسد فان شيء ليس هو
واختلافه ليس عاما ولا خاصا وانما يدل التثرا على ان ثابتا كغيره
يصلح لتعلق الشيء فتدبر نعم التحقيق الذات المعبرة في المشتق ذات
عامه مطلقه منه بمعنى انها خاصه لان تصديق على ذات مخصوصه
بل علمي نفسها اضم والذات المعبرة بتوابعها بل معبرة على انها متعلقة بها

لو ان كانت ثابتة او منقبة نعم خصوص انساب بعض المبادئ لبعضها
 الذات وخصوص البعض الآخر لبعضها البعض والمعتبر في مفهومه نفس الذات
 المطلقة ثابتة كانت او منقبة نعم التحقيق ان مفهوم المشتق ذات ترتب عليه
 الاثار المخصوصة بالمبدأ وهذا المعنى يفهم اسلا وترتب اثار المبدأ على نفسه
 قد يكون لقيام المبدأ فقد يكون بنفس ذاته وقد يكون بنفس ذات اجزائه
 وعلى الاول صدق المشتق لقيام المبدأ به وعلى الثاني والثالث
 لا يكون مشروطا به بل يكون حمله على الذاتيات من دون عرضي شيء
 اصلا كحل الوجودات كافة عند الشئ الا شري وحمله على ذات الابرار
 غر وجل عند انفسه وحمل الثابت على الاستياء عند المعترلة وحمل
 المنفصل على الجسم لا شمالة على الصورة الجسمية التي هي الا اتصال للن
 كما كان ترتب اثار المبدأ في الاكثره لقيام المبدأ فالت انجاء اسم
 الفاعل بالاشتق لذات فام بها المبدأ او نفسها للمبدأ المتعلم ومقصودهم لا محذور
 عما ذكرنا ثم انه اذا كان المغير في المشتق الذات المنهية فاذا استند الى
 محكوم عليه متقدم كان المقصود اخل عليه والحكم بالاتحاد وصدفه عليه واذا
 استند الى فاعل متأخر يكون الحكم بانسب تلك الذات اليه فالمفهوم
 في صورة التباين والتقديم واحد ويكون مفهوم الجملتين واحد لكنهم قالوا ان
 مفهوم الجملة في صورة استاده الى الفاعل مفهوم الجملة العقلية والمقصود
 السناد واحد الى الفاعل بالقيام بخلاف ما اذا استند الى المبدأ فوجب
 عليهم القول بالتميز عند الاسناد الى الفاعل عن الذات قد برهنته **قوله** والثاني

انه مركب من النسبة اه وعلى هذا الزاى يكون الفرق بينه وبين الفعل ان الفعل
يشمل على الزمان ودون المشتق وان النسبة المعبرة في الفعل تامة والمعتبر
في المشتق لغيدية غير تامة الا عند وقوعه بعد صرف الاستفهام او النفي
وح يكون اسناده اى الفاعل كاسناد الفعل اليه ويكون الموصود منه
الاسناد والقيامه واحكم بالحمل بالاستفهام ويكون مفاد هذه الجملة بعينه
مفاد الفعلية من غير فرق الا في الدلالة على الزمان وعدمه من حيث
الوضع لكن لا يكون اسناده اى المبدأ المتقدم كاسناد الفعل الواقع
خبراً عنه بل ولا بالصدق هو عليه اه قد يستدل عليه بانه لو كان بما حو
فيه ذوات خاصة لم بعد حمل الموصوف على المشتق بل يكون بينهما
كانه لا يكون الموصوف اخص ذاتية وفيه انه الذات اذا المصور لوجه
احمال يكون حمل الذاتي مفيداً **الظرافة** وما ذكره من لزوم الانقلاب
نفسية ومول عن الفيداه لغى انه على هذا التقدير يكون مفهوم الضاحك
الان له الضحك وهذا المعنى ليس عين الانسان فحي يلزم ضرورة
احمال ويكون مادته مادة الوجوب مع ان دخول النسبة في حقيقته فاحتمال
ومحال ومع خروج احد الطرفين الخمس غير مقبول كذا في الحاشية
انت لا ينبغي عليك ان عدم مقولته ودخول النسبة في حقيقته
الغير المتوقف بعقلها على امر خارج مسلم لكن كون حقيقته المشتق
كذلك غير مسلم عن المشتق عند صاحب هذا المذهب كالفصل في التوقف
توقفاً على المشتق اليه وهل الكلام اللاحق قد برر من انه امر بسيط

لا يسمي على بسببه هذا امر ضروري بحكم به الوجود ان الصحيح فانه لا يفهم عند
 سماع مشتق في المحاوره معنى مركب انما يفهم معنى واحد لكن قد يناقش
 فيه ان فهم المعنى الواحد مسلم وانما ان هذا المعنى بسببه نفى ان بل جار
 يكون المعنى الواحد اجمال المفهوم كتركيب من الذات والسببه بتاليه
 والالكان معنى فذلك الثبوت الالبض اه قد ناقش فيه الصور العام
 للمحقق بانه عند دخول الذات في المشتق لا يكون معنى الثبوت الالبض
 الثبوت الشبه الالبض بل يكون المعنى الثبوت الشبه البياض ويطرد ممتنع
 وبما من قبل المواضعات اللفظية فان المقصود بوجه دخل الذات
 عاما او خاصا لكان المفهوم الثبوت الالبض الثبوت مفهوم الشبه مفهوم
 الانتساب الى البياض او مفهوم الثبوت كمراد انه او مما يكذب الوجود
 ثم لما كان التعريف معناه بالعبارة العربية على طرفه التوضيف غير
 مستبعد الا بان يقال الثبوت الشبه البياض اقام الالبض مقام الذي البياض
 ولا مناقشه فيه بعد وضوح امر او هو الذي عليه المحقق مما قال في حجة
 من ان الثبوت البياض او الثبوت له البياض مختل من حيث العربية اذ لا
 رابط بين الموصوف وله البياض والرابط في التركيب التقديري على
 باصرح بهما ز وغيره هو لفظ الذي ونحوه فيقال الثبوت الذي البياض
 او الشبه الذي له البياض وعند ثم ان الذي له البياض هو معنى الالبض
 فهو في قوة الثبوت الثبوت الالبض او الثبوت الشبه الالبض انتهى
 والاول ان يقال في العليل الاخلال من جهة العربية عدم صحة وصف

المعرفة عدم بقولنا له البياض فلا بد من الوصله وعندهم الوصله في الوصف
المعرفة بالجنه لفظ الذي الي اخرها قال كالا بحفي وليس منه
وبين المشتق منه مردحجب احصيه اه مفهوم المشتق على هذا الرأي
حقيقه بسيطه لها اتحاد بالعرض مع ذوات تترتب عليها اثار ثم يده
احصيه قد توجد بوجودها بالذات معارض الوجود تلك الذوات فيقع
وصفا في تلك الذوات وح يكون منشا تترتب الاثار بها
الوصف المقسم وقد لا يوجد لكن للفعل ان بغيره مغايراتها ويجعل وصفا
بها وح وقد يكون هذا الانصاف منشا تترتب تلك الاثار وقد لا يكون بل يكون
تترتب الاثار لذوات تلك الذوات او الامور الداخلة فيها فعلي الاول
فككون مصداق الحمل بالاتحاد انضمام يده احصيه وعلى الثاني كونه بحيث
يصح انزاعها وتوصيفها وعلى الثالث نفس تلك الذات كونهما مناطا
الاتحاد وان كان يصح التوصيف به لان مناط الاتحاد يده احصيه تترتب
الاثار المحصوره فمابه تترتب الاثار على الوجه المحصور يكون مصداق الحمل
يده احصيه واحكم بالاتحاد بهما مثال الاول لا يبيض والثوب لا يبيض
لصفتها بسيطه منجده مع الثوب اتحادا بالغير لما انه تترتب عليه الاثار المحصوره
بالابيض مثل تفرق البصر ونحوه ويوجد يده احصيه لوجود مغاير لوجود الثوب
عارضه له وحاله منشا تترتب تلك الاثار فمابه يده احصيه به مثال
الثاني القول وهو اضافته محصوره منجده بالعرض مع السماء والسماء
تترتب عليه الاثار المحصوره بالقول وليس للقول وجود مغاير لوجود

الا ان الفضل بغيره مغاير السماء وكجمله وصفاته لان السماء بحسب نفس الامر
بحسب الصبح توصف بال فوق ومثا لترتب تلك كونه في نفس الامر بهذه
ومثال الثالث القادر مثلا اذا ذات البار يغرر رجل فان ذاته تعالى يبرز
علينا انما القادر بنفس ذاته تعالى لا بقيام صفة منصفه ولا باضافه بامر
مغاير لذاته تعالى بذاته تعالى مصداق حمل القادر بهذا النحو من الحمل
في العرضيات اعلي من النحويين الاولين لشبهة بالحمل بالذاتيات لما انه لا يوصف
على عرض صفة وكذا حمل المتصل على المحم فان الجسم بترتب عليه انما المتصل
لاشتماله على الصورة الجسمانية لا لقيام اتصال بالجسم فمما اعتدوا
ثلاثة اعداد لا ينقص مثل ايمانها من مجموع الثوب ففي هذا الاعتبار انما ينحصر
وهو الثوب لا ينقص واعتباره بما انه حقيقة مغايرة لثوب وبهذا الاعتبار
صفة قائمه به منصفه كما في هذا المثال او عطفية كما في مثال الفوق واعتباره
من حيث هو وفي هذا الاعتبار لغاير من وجه واتحاد من وجه فقد وضع
في اللغة لفظ باز او الاعتبار الثاني كالبياض والفقونية ونحوهما ووضع
الاعتبار الثالث لفظ ما حوز منه مشاركا اياه في اعادة مغايرته اليه
وهو المشتق ولم يوضع باز او الاعتبار الاول لفظ مفرد والتقي بالتركب
النوصفي فمفهوم المشتق متحد مع مفهوم المبدأ او بالذات ومغاير فمفهوم
المشتق فرد وان اجدما المبدأ او هو تمام حقيقه والاخر بالمبدأ او وصف
له وهو عرضي له ومنحدمه اتحادا بالعرض من جهة قيام المبدأ او بنفس
ذات الموصوف وانت اذ اراجعت الي الوجود ان لم تجد هذا الراي

تبعيد كل البعيد **قوله** وانت خبر بان الامر لو كان كذلك لكان حل البياض
القيام بالثوب **صح** كما ذكرنا ذلك معلوم الاشتقاق بالضرورة قال في المحاشية
وذلك لان مصداق حل المشتق على شيء قيام مبداء الاشتقاق فيما
حقيقا وهو اذا كان مبداء الاشتقاق مغاير لذلك الشيء او فيما غير
حقيقي وهو اذا كان نفسا عاما بذاته ولا شك انه بكل اشياء في البياض
القيام بالثوب انتهى وانت لا يدب عليك ما فيه من التنديس والغلط
من جهة عدم الفرق بين الحمل والالات وبالذات وبين الحمل والاتحاد
بالعرض قال اللازم على هذا التقدير صحة حل الابيض على البياض القيام بالثوب
مثل حل النوع على الشخص والذي يلزم ما بين صحة الحمل بالعرض من جهة
قيام المبدأ باحد الوجهين المذكورين واين هذا من ذلك ولولست
بانقضاء الحمل بين البياض والابيض بالضرورة يمنع الضرورة بل هو من
الاعلاط الناجية من حساب اهل العرف والمجاورة من الاختلاف
الذي بين مفهومي المبدأ والمشتق لا يجدون مفهوم المشتق متجدا
مع الحمل ومفهوم المبدأ غير متحد لا يستعملون اتحاد شيء مع شيء ومغايرة
اياه وحسابهم هذا لا يكون حجة او ليس شان طالب اختلاف اقتضاها عن
مجاورة العرف **قدير** **قوله** مع انه مستبعد ان قال في المحاشية إشارة
الي انها متجدة بالذات كما يشهد به الوجدان فكيف يكون بينها الاتحاد
بالذات والتغاير بالاعتبار انتهى انت تعلم ان الوجدان منهم في امثال
هذه الفضائل على وعادي اختلف فيها الاعلام **قوله** وبغير الفاتحة

عن البياض بسفدي انت لا تذيب عليك ان هذا لا يصلح بينها ولا استولا
لا فان التعبر باللفظ لا يدل على معايرة معاينها بالذات كنف وقد يكون
شبه واحد باعتبار شئ اسامي مختلف ويرشد اليه ما امر عليه
رج من الاتحاد الذي بين العادة والجنس فتدبر فقد اسنية عليه مفهوم
بما صدق عليه يعني ان احمرارة او اقامت بنفسها تكون من افراد احواله
تترتب عليه الانوار المحضونه بالحار ولا يلزم منه الاتحاد بين الحرارة والحار
مفهوم ما والكلام في هذا دون ذاك **قوله** نظر الى الوصف القايم به اه سواء
كان انقياس حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف غير بالذات كما
سواء القايم او غير بالاعتبار كحقيقه الوجود القايم به او قايما غير حقيق كما
نصور ان كان حاصله لا محل فانه ليس قايما بالغير لا اذا داغنا ان انتهى حاصل
هذا الرأي انزع امر بسيط متجمع الموصوف متخالف للمبدء بالذات وهو
مفهوم الشئ وانت لا تذيب عليك ان انزع امر بسيط تنوي المبدء او كوي
احمال مفهوم الذات المتشبه اليه المبدء او مما يحجب الطبع السليم والذات
استقيم **قوله** بل متاذا لا نزعاه فيه تغليب لان الموصوف من حيث
هو موصوف والوصف من حيث هو وصف والنسبة من حيث هي نسبة
متاذا لا انزع كذا في الجائز **قوله** يمكن ان يستدل بانه قد تقرر في
موصفه اه بالخصه ان الجنس والفصل لا بد بينهما من علاقة العروضا لان
احدهما ليس ذاتيا الاخر فعلى ذلك التقدير لزم ان يكون كل متباين الاخر
ولا اختلاف بينهما بالجنس والخصه لان الجنس والفصل جنس وفصل

من حيث انها لا بشرط شي وبهي حسنة واحدا في المحاشية وانت لابد
عليك ان لا غلطاش من اشراك فان لفظ العوض يطلق على معين احدهما حال في
مشتى والاخر خارج المحمول وليس من لوازم المحس والفصل علافة الحلول كيف وما
بما يحتاجان وفصلان اعني بما لا لا بشرط شي متحدان وجود او جلا فلا حلول
بغيرها اصلا فليس احدهما حال والاخر المحمل وانما العوض منها بمعنى اخروج مع الحمل
كما يدل عليه قوله لان احدهما ليس ذاتيا والاخر والاستحالة في كون كل منهما عرضا والاخر
بهذا المعنى لان كلامها خارج عن الاخر ومحمول عليه فافهم ثم طار عبارة اصل المحاشية
لتقتضي ان الاستحالة اللازمة كون كل منهما عرضا عاما والاخر وذا طار الفضا اذا
المفهومين الذين منها عموم من وجب كون كل منهما عرضا عاما والاخر لان العرض
للعام الكلي الخارج عن الشي المقول عليه وغيره هذا الصديق على كل اعمين
ومن وجه بانسبة الى الاخر ولو قيل المراد بالعرض العام مصطلح المنطق بل
العارض العام مطلق والاستحالة عموم كل منها عن الاخرين فيل فعلي هذا كون
المحس عرضا عاما بانسبة الى الفصل ممنوع بهذا المعنى وانما يلزم لو ثبت
عدم ترتيب المهنية من الاعين من وجه قوله فلمم الترجيح بلا مرجح بيان اللزوم
ان كلامها صالح للحسنة والفصل باعتبار احدهما حسب والاخر فضلا ترجيح
من غير مرجح وانت نذهب عليك انه على هذا التقدير تغير كل منها حسب
و فضلا معا لا بس فقط ولا فضلا والقيام المهنية من ذات اعم من منهما
من حيث احسنة والفصل في مختلف المهنية باعتبار احدهما حسب والاخر
فضلا والعكس معا قوله او يكفي في تقويم المهنية النوعية احد الحسنيين والفصلين

انت لا نذهب عليك لغايته احد اجنبين او الفصليين ممنوع فان المتيه عبارة من
جميع الاجزاء واذا اقل خرو لم يبق تلك المتيه وبهذا طاهر جدا **و** فيلزم التصریح
بلامر ح فيه ان اللزوم ممنوع بل يكون كل حب وفصل كما قد علمت وان لا يكون
الفصل تمام اجزاء المميز انت لا نذهب عليك ان هذا اصطلاح منكم لا يعني
من الحق شيئا والكلام في ان تركيب متهيه من اعميين من وجه يكون احدهما
مميز للآخر عما نشارك فيه ويكون مميزا لجنس اخر ايضا كذلك فان يعطلهم
على ان لا يسمى هذا المميز بالفصل فخصر الكلمات في الجنس باطل او يكون
هذا الجوز داخل في الفصل ويكون تركيب المتهيه من جنسين ولا يمكنكم ابطال
التركيب على هذا النحو بان الفصل في اصطلاحنا هذا اذ اذك فتأمل **و**
لا امتناع ان بصير المادة صورة مادة تعني نيم الفرع الاول بانه لو جازكون اجزاء
فصلا لما جازكون امادة صورة لان الجنس بصير مادة باعتبار الفصل صورة
باعتبار وانت لا نذهب عليك ان فيه مشاغبة من احتقار فان المادة
بمعنى الجوز المستعد والصورة بمعنى المستعد لا انصير احدهما هو الاخرى لا
ان يكون المستعد لا مستعدا بالنظر اليه لكن هذا اصطلاح اخر غير امادة
المصطلح هنا الجنس اما خذ شرط لا من ضرورة كونه مستعدا لا
في كون شي واحد مادة وصورة بهذا المعنى فالذي هو محال غير لازم والذي
يلزم غير محال نعم لو ثبت ان امادة بمعنى الجنس اما خذ شرط لا و امادة
بمعنى الجوز مستعدا وبيان مصداقنا انم الكلام لكن لم يبرهن عليه بعد
و ولو في حقيقته قال في المحاشية ولو في حقيقته واحدة بالقياس

الى حقيقيين والاول كالحیوان بان يكون مادة في الفرس وصورة في الانسان والثاني
كالناطق بان يكون في الانسان مادة بالقياس الى الملك وصورة بالقياس
الى الفرس **قوله** وان يكون للمخفف الواحدة مادان وصورتان إشارة الى
اثبات الفرع الرابع والثاني تقرير الاول لوفان الفصل الواحد حجب
لكان لمخففه واحدة مادان لان احبس مادة باعتبار هذا انما يجري في البطل
جنبين لمهية واحدة واما البطل فحصل فصل لطبيين في مهيتين فيندرج في
الفرع الثالث وتقرير الثاني لو كان فصلا لخص واحد في مهية لكان له
صورتان وانت لا تدب عليك ان تعدد مادة بمعنى احبس اما خور
للاول فعدد الصورة بمعنى الفصل اما خور بشرط لا غير مستيق الفساد بل
هو مثل مدعي في اجهالة وخفاء نعم تعدد المور ومعنى اجمور المستند والصورة
بمعنى معطى الفعلية اياها قد ادعى استحالة لها من استحالة تعدد العلة المستقلة
ضرورة وحول اما مادة في العلة النائمة للصورة والصورة في العلة النائمة للمادة
لكن كون مصدر في مادة بالمعنيين واحدا ممنوع لم يبين بعد بدليل نعم ثبت
عليه الفصل بعد اعتبار بشرط لا يتم المطلوب فانهم **قوله** ويكون للمخففين المخففين
صورة واحدة إشارة الى اثبات الفرع الثالث والاشق المندرج فيه من
فرع الرابع بانه لو قوم فصل واحد نوعين او حصل احبس في لازم ان يكون
لمخففين صورة واحدة لان الفصل صورة في مرتبة من المراتب وفيه مثل ما عر
من ان استحالة تفويم صورة واحدة بمعنى الفصل اما خور بشرط لا مثل استحالة
تفويم فصل واحد نوعين جهالة وخفاء فلا يصلح دليلا عليها ثم مبيا اشكال

هو انهم قالوا ان مبولي العاشر من الحنفية لمبولي الانفاك متخافته بالحنفية في نفسها
 والصورة حنفية واحدة وطبيعة نوعية فالمبوليات عشرة والصورة واحدة فقد
 قومت الصورة الواحدة النوعية عشرة وتقوم الفصل الواحد وهو الصورة
 اما خوزة لا بشرط النوعية عشرة وفارنت اجناس عشرة وهي المبوليات
 اما خوزة لا بشرط وزم عموم الفصل من احسن وبصر تمام مشترك بين
 الانواع العشرة فقد صار ضبا وقد وجدت العلماء الاعلام اسابرين ارض
 المحققين من ذوي الافهام معبرين بالغجر عن حل عقدة هذا الاعضال وازاحة
 هذا الاشكال **في** وهو في الان ان عين صورته النوعية نعم عين صورته النوعية
 لكن الصورة النوعية في الانسان هو النفس الناطقة لا كما زعم ان فيه
 صورة نوعية اخرى غير النفس خذرا عن احتمال التركيب من المجرد والهادي
 وليس هذا بين الاستحالة واما الصورة المنطقية لا تكون مدركا لتلك الكلمات
 اصلا فانهم **في** يعني لا اشبهه تقدم كل من مبداء احسن والحركة قال في
 احاشبه المعربة عن الفصل في الحيوان هو ما به احسن لانفس احسن والحركة
 والفصل هو النفس الحيوانية كما ان المعبر عن الفصل في الانسان ما به
 النطق الفصل هو النفس الانسانية والمعبر عن الفصل في الحيوان
 ليس نفس الحركة واحسن والفصل مبداء واحد لكن في في عبارة الشرح
 استخدم انني لا يظن الاستخدام وجه ادليس في كلام الشرح المتخلف ضمير الانبي
 قوله غير بهما معا وهذا الضمير راجع الى احسن والحركة المذكورين سابقا ولا بد
 ان يريد بهما مبداء احسن والحركة والالتوجه الاشكال ولا سيما في كلامه

بقوله يعني لما اشبهته بقدم كل من مبدأ الحسن والحركة اه واذا كان المقصود من
مرجع الضمير واحدا لم يكن استخدام نعم في عبارة الشرح مسامحة **فوزع** مع ان الحركة
متوقفة على الادراك مطلقا باختلاف المشهور فيما بين الفلاسفة فانهم قد
مروا ان التصور الكلي لا يلقى في صدور الخيرية بل لابد من تحليل جزئي في شعبة
منه شوق واردة جزئية فتشعب قوة محركة على التحريك لكن المحقق التدا
رجح اجاز صدور الحركة عن ادراك كل يكون متحصرا في شخص قابل فيه في
نظر لك حقيقته **احال** الشئ المحقق قدس سره فاذا ترك منه امرين
متساويين وعلى هذا تحليل حصرا الكلي في الخمسة ولا يلزم منه ترك المنة من
امر من متساويين **وله** فعلته لا يكون الا امر واحد الاستلزام وحدة
المعلول وحدة العلة وهذا بعينه كما تراه يدل على امتناع مركب كونه من
متساويين مطلقا لاني اجابته وانت لا تذيب عليك انه ان اراد بوحدة
التميز التام الوحدة النوعية فسلم لكن استلزام وحدة المعلول بالنوع وحدة العلة
ممنوع لانه من دليل وان اراد بها الوحدة العددية بان يكون احصية **احالة**
من التميز من الفصلين هي احصية اجاصد من الفصل الاخر فوحدة التميز بهذا الوجه
ممنوع **وقال** الشئ المحقق قدس سره وبالحمله اذا حصل التمام المعبر في الفصل
القريب صنفه للمخطط التميز امتنع كعدده بلا شبهة انت لا تذيب عليك
ان ما افادة قدس سره يرجع خلاصة الى الاصطلاح ولا العن شيا فان
المقصود انه بل يصح تركيب منة من جنس وجزئين اخرين يكون كل منهما ميمرا
عن جميع المشاركات والفلاسفة يفعلون التركيب بهذا الوجه واسمى

كل من الجزئين المتميزين فضلا ام لا وذا لا يتم جعل التمام اما خود في مفهوم الفصل
اصطلاحا صفة للجزء المتميز وذا لا يتم ان جعل التمام صفة للجزء المتميز ولم يكن
كل من هذين الجزئين فضلا محض يحصل عند مجوز هذين النوعين الترتيب
فتأمل **والثاني** المحقق قد كسره وذا انما يتم اذا كان الفصل بسيطا لم
مقصود قد كسره ان هذا انما يتم اذا كان الفصل بيا هو علة لسيطا الي غير
معتبر في علية شرط رايد يكون معه علة نامنة او لو كان علية مع شرط رايد فحورا
يكون مع شرط علة محبس ومع اخر علة محبس اخر فلا استحالة في تعدد الاثر
عليه لا الوجود ليس مقصودة قد كسره ان هذا متوقف على بساطة الفصل ولو كان
مرتبيا جاز تعدد الاثر فان العلة النامنة لسيطة كانت او مركبة لا يجوز ان يصدر
عنها اثران بل لا بد في صدور واحد الاثرين من اعتبار امر ليس في صدور الاخر
كما يدل عليه مسئلة عدم صدور اكثر من الواحد ولبها فتأمل ووجه جواب
وهو ان المحلول في الحقيقة ليس هو محبس من حيث هو بل من حيث اخرته
بالفصل كذا في المحاشية وحاصله ان علية الفصل انما هو لان تصفيا محسوس
ونجده معه لا يوجد في نفس الامر من دون ان يصف به فلو فهم حبين
لكان عند اتصافه باحدهما عاريا عن الاتصاف بالاخر فيلزم التماثل قطعا
فلا يكون الجزئين من حيث احريته عموم من وجه قد مر المحسوس من مثل هذا
فيما مر وقد اورد ما عليه **فوالثاني** انت تعلم ان التركيب الذي ليس فيه
الاهام ويحصله الذي يظهر في تقرير الكلام ان التركيب من الاجزاء المجزئة
انما يكون بحسب اتحادها بان يحصل بعد اتحاد امر معين كل منهما وذا انما ياتي

اذا كان احدهما مبهما فعليه الاخر بان يحصل وتفرد نصير هو هو ويدر غير معقول
في الامر من المتبادر من عدم الابهام هناك سبغ ان يحل عليه ما في الجملة
لغني ان الكلام في المركب العقل والمركب من متساو ومن ليس مركبا عقليا
على ما فرزاد الا فير وعلى ظاهره ان المركب العقلي عبارة عن مركب من الاجزاء
المجمولة ولا شك ان المتساو من كل منهما محمول على الاخر فكيف لا يكون
المركب من امرين متساو من مركبا عقليا **قال** الا ان لغني العموم بحسب الاعتبار
اي باعتبار الصدق الذي **قال** البسم المحقق قدس سره والا لكان محفوظا
احسن الاخر فيه انه يجوز ان يكون يحصل كل منهما من الفصل ويكون النوع عبارة
عن مجموع المحصلين من الفصل فلا يلزم تحق النوع بدون احسن الاخر ذلك
بان يحصل الفصل ليس الا بان يتجدد فيرول ابهامه فالفضل اذا اخذ
بالحسب صارا نوعا فاحسن الاخر اذا اتحد معه نصير نوعا اخر فالمتمية التي
فرض ترديها ان جنوب الوجوب والكمال صفة اعتبارية لا يجوز ان
يكون معللا من ذاته تعالى لان مقتضى اجماع الحسب ان يحسب او لا يحسب
المجمول فيها الوجوب السابق اما عين الوجوب اللاحق او غيره وعلى الاول
يلزم التقدم على نفسه وعلى الثاني يلزم ان يكون لذات واحدة وجوبا
وهو باطل بالضرورة الالائية واذ لم يكن وجوبه معللا من ذاته وقد كان
ذاته كائنا في التقرر والموجودية فالذات كائنية في ثبوت الوجوب
فالوجوب واجب الذات بنفس ذاته وما هو واجب بنفس الذات لا يكون
معللا من غيره اذ الواجب لا يقبل التأخير من الغير فاذا كان الوجوب عليه فاعمل

اصلا فافهم **في** ضرورة ارتفاع الواجب بارتفاع وجوده آه والا لا يكون الوجود
 وجودا سواء وجد او مع وجوب آخر لذاتي بالحيثية **في** راما التوار واما على
 سبيل البديل آه دفع لما عسى ان يتوهم ويرد على جواب الشك المحقق فيه
 سره بخزان يكون الوجود الذي هو من ذاته معللا بغيره لكن اذا وجد الذا
 لم يمكن وجود ذلك الغير وتوار والعلة المستقلة بدلا جازما جاب المحقق رحمه
 الله تعالى بان التوار باطل مطلقا ولك ان نقول ان التوار والبدلي وان
 وان صح في نفسه لكن لا يصح كون الذات والغير علمين للوجود بل فان
 كلا العلمين في التوار والبدلي محال لا يصح اجتماعهما اصلا والا لزم تحصيل احاصل او
 عدم ما فرض علة علة وكل علة ممكن اجتماعها مع المعلول من حيث هو معلول وبها
 لا يمكن اجتماع الغير العلة مع الوجود الذاتي فان الوجود الذاتي باي ارتفاع
 الذات التي هي احدي العلمين على هذا الفرض فكيف بجامعة العلة بغيرها فان
 لا يمكن التوار وبها وحقق ان الدعوى بدنية لا حاجة الى الاستدلال عليها وقد
 سئل بان الغير الذي يفرض وجوب الواجب اما ممكن فهو معلل من التوار
 واجب له فوجوب الواجب قبله واما واجب قبله فليزعم بعد الواجب وهو
 باطل لما سجي في المحبت الرابع وللدلائل التوحيد فافهم **في** المص رحمه الله
 تعالى وثانيتها انه لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا آه المقصود ان الوجود
 بالذات بما في التركيب وربما سئل على انفا التركيبين بان الاخر
 اما واجبه بالذات من دون حاجة بعضها الى بعض فلا يترتب منها حقيقة
 ولا يكون تلك الاخر الاخر او خارجية لها لوجوب حاجة بعض اخر الى المتيه

أخففيه إلى بعض ويكون كل منها منفردة منفردة متجاوزة فلا يمكن الاتحاد بينهما
لأن كلاهما إذا نظر إلى مفهومه يكون التفريق والوجود ضرورياً من دون
الخطأ ما يوافق كما هو شأن الواجب فلا يكون اجزاء عقلية متحدة الوجوداً
ممكنات أو مختلطة وعلى التفسيرين لا وجوب بالذات للمركب المجرد
الممكن إذا أصبح عليه عدم لذاته فقد صح لعدم على المركب فاذن قد بان
أنه لا يمكن التركيب لواجب الوجود وما استدل به بعض نظار السلم
بأنه لو كان مركباً لا يذنب التركيب إلا في شأنه لأن كل كثرية لا بد فيها من
الأحاد فتلك الأحاد واجبة لأنها اجزاء الواجب وتلك الباطل
فقد لزم سباط الواجب في المحلّة سقوط ظاهر وقد فني عليه تصور محلي
على الدعوى على ما هي عليه **فندبر** **فان** المص رحمة الله تعالى والألا احتاج
الواجب في ذاته ووجوده اه وتلك نقول أن الحاجة المنانبة للوجوب
أحاجة في الوجود والمركب ليس له وجود سوى وجودات الأجزاء فليس
أحاجة سوى حاجة الأجزاء في الوجود لأن الممكن له ليس إلا الوجود لوجود
الأجزاء فعدمه محيل على نحو من عدم بعد الأجزاء مع وجود الأجزاء والنحو الثاني
من عدم قال بالذات بالضرورة فلا تحتاج المركب إلى محيل بذات النحو
العدم والاحتاج فأنما تحتاج إلى محيل النحو الأول من عدم وهو عدم
لعدم الأجزاء وهذا المحيل ليس إلا جاعل الأجزاء فإذا وجدت الأجزاء فقد
وجب المركب ووجد ولو فرض اجزاء المركب واجبة فقد استحال عدم
عليها بالذات فقد استحال عدم المركب بعدها لوجودها فصار المركب واجب

الوجود من دون حاجته في الوجود الى الاجزاء نعم للمركب حاجته الى الاجزاء في
حصوله كحقيقته وبالعقد انه في الوجود الى الاغراض فانه للوجود اما
الساكن في الحاجة في الوجود ذلك ان نقول في اجزائه انه لا شك ان
المركب عبارة عن تلك الاجزاء متوحد نوع وجده فوجود المركب وجود واحد
في الوجود ذلك ان نقول في الجواب الامر واحد هو مجموع وجودات الاجزاء
ومن البين ان المجموع لا يحقق الا بعد تحقق الاجزاء فقد لازم توقف وجود
المجموع على وجودات الاجزاء ولو كان هذا التوقف لاجل توقف حاصل
الهيئة المركبة على الاجزاء وصيرورتها هيئة ومن البين ان توقف التفرع
والوجود بهذا النحو الصيغيات في الوجود لعدم لغاية الذات في الوجودية
والنقطة وتوقفه على تفرع الاجزاء ووجودها وان كان لاجل توقف صيرورة
تلك الهيئة وكون ما به الشيء هو ما هو فتدبر فانه مع وضوحه في حقها
الاجزاء الذاتية وان يكن اجزاء حقيقته اذ فيه دفع لا يرد ويرد منها ان
هذا الدليل ايا يدل على نفي التركيب اعماري لا على نفي التركيب العقلي لان الاجزاء
العقلية متحدة ذاتا ووجودا ولا يحتاج اليه اتركيب وحاصل الدفع ان التركيب
الذي ينبغي مستلزم للتركيب اعماري فلو كان التركيب من الاجزاء العقلية كان
مجرد اجزاء خارجية يتوقف عليها التركيب فقد لازم حاجته اليها قطعاً قال
في الحاشية الدليل يجري في الاجزاء اعمارية واما في الاجزاء الذاتية من حيث
انها اجزاء ذاتية التي ليست اجزاء حقيقته وليست اجزاء حقيقته وليست متغايرة
الا فاعمل العقل عدم جبرانية طائفة انتهى والمراد لقوله واما في الاجزاء الذاتية

جريان الدليل في الاجزاء الذهنية ليس بما اياها اجزاء ذهنية بل لا استلزام
الاجزاء الخارجية واما ان جريان محض بما هي اجزاء حيفية لا يادفع عليه اه
اصطلاح انها فتن لكل الطبع ان المفومات المتفرقة متعل الغفل
اولا وبالذات ليس بالاجزاء العقلية بل ان لم يكن ان لا يسه على التلزام
ونقول ان المهية المركبة من الاجزاء العقلية بحيث ان لا مغنير عما هي عليه
قبل التحليل ولا تنقلب من مادة الى مادة اخرى بالضرورة العقلية
فلو تتركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان احاصل بعد التحليل
واجبا كما كان من قبل مع انه يحصل بعد التحليل مجموع محتاج الى الاجزاء
مفقد قد يرد والفرق قد يقرر في موصفه ان الشخص الواجب عنيه اه
دليل اخر على نفى التركيب العقلي لقريره ان الفين الواجب عنيه فذاته لا تصور
فيها الشك فلا يمكن تحليله الى مفومات كلية او احدها مفهوم كلي والاجزاء
شخص منفية فانه حيز الشخص هو الواجب والمفهوم الكلي يمكن سيم
معلول له ولا يمكن الانحاء بين ما هو شخص منفية ما هو كلي كما لا يخفى وهذا
هو الذي عناه في الحاشية حيث قال التركيب الذهني عبارة عن محصل
وابهام وهو لا تصور بما فيه محصل انتهى قال المحض الدواني في الا
سند لال على نفى التركيب العقلي بان الاجزاء العقلية المكل منها عين وجود نفسه
او بعض منها وجود نفسه دون بعض اخر او لا شيء منها وجود نفسه وعلى الاول
يمنع لان وجودات الاجزاء متغايرة ووجود المركب مجموع وجودات الاجزاء
وعلى الثاني فالواجب ما وجوده عين ذاته والاخر يمكن وعلى الثالث صار

الآخر وكلها مكنات فالمركب ايضا مكن وهذا معنى على ان زيادة الوجود تسليمه لا
 وقد بين بدأ من دليل الفلاسفة على غنبيه الوجود في الواجب من **القصير**
 الصفة الزائدة يجب ان تكون معللة ولا يصح تعليل الوجود بالمهنية الموجودة فاد
 يحتاج ما الوجود زائدا عليه في الوجود الى الغير فزعم الاحكام فافهم **قوله** الانصاف
 بالادصاف البعينة وبالادصاف الاعتبارية اخرج يدل هذا الدليل على غنبيه
 الوجود مطلقا سواء كان وصفا عينا او اعتباريا لان كل صفة زائدة الانصاف
 بها معلل ثم لما كان غنبيه الوجود نفسية عند الوهم لكونه امر السبب وفع
 وانحن اه لغني ان مصداق هذه الصفة نفس ذات الواجب والافلا **الصفة**
 من علمه يكون واجته من قبل ولزم المخدور فافهم **قوله** فالوجوب المطلق على
 كلاً التقديرين يجوز ان يكون عرضا زائدا اه لغني انه يجوز ان يكون مفهوم
 الوجوب معنى اعتباريا ويكون مصداقه وذرت متعددة لكون بعضها
 موجودة وواجته وهذه التسمية اسمها الشباطين **قوله** فالاولى
 ان يقال اه لغني ان يقال على محبت التوحيد والبرهان المقام الذي با
 هناك **قوله** وانحن انه اذا كان الوجوب بالمعنى المصدري اه لوصيجه
 ان الوجوب المصدري معنى واحد فكان متشاه انتراعه اي مابه
 الواجته واحد اذا كان نفس المهنية مابه الواجته يلزم على تقدير
 الاشتراك التركيب من تلك المهنية وغيرها واحياها الى الغير والحل
 اتحاد الوجوب بالمعنى المصدري يدل على اتحاد معنى مابه الواجته
 واتحاد هذا الوجه يدل على امتناع الاشتراك وهذا معنى على **المتعين**

المفصل الرابع في بيان
الواجب

الواحد لا يبرع الا عما فيه نوع وحدة ولا يبرع عن الكثرة المحضة وقد ادعى
فيه البدئية فتأمل المفصل الرابع في الجواب الممكن قوله لا يحكم بان النسب
علته اه قد يقال ان العقل بدئيه يحكم بان الشيء اذا تساوى طرفاه خضع
الى مرجع واحد ويحكم بترتيب الفاقه على هذا النسب الذي فيصبح تحليل الفاقه للردم
بين الفاقه والامكان مع هذا الترتيب ضروري وهذا هو معيار العلته
فعليك بالتأمل الصادق وقد قيل في بيان العلته ان العلم بالامكان
يسلزم العلم بالفاقه في هذا الحكم اني ضمنه والعلم بالمعلول لا يلزم
العلم بالعلته بل ضمنه امر رايد وانما بدلائل ان العلته لان العلم بالعلته
المعنيه يسلزم العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين
فلا يسلزم العلم بالعلته المعنيه كجواز تعدد العلل للشيء واحد وبما
اكتسبه على جواز تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد لانهم الا اذا ثبت
كلية ان الاشياء من العلم بالمعلول يسلزم العلم بالعلته من دون ضمنه
ويؤخر في النظرية بل لا ينبغي ان يقال انه مكابرة مخالفة لحكم الفطره
فانما تعلم بالتوجدان ان العلم ببعض المعلولات يسلزم العلم بعللها من
دون ضمنه فاقم النسبة الحقيقية عن حال نفس المهيته فاذا لم يحقق المهيته
لم يحقق حالها فاذا لم يلزم تاخر الفاقه عن لقرار المهيته وفيه ولعبارة
اخرى الفاقه صفة متبوعه عن لقصي ثبوت الموصوف والامكان
سلب شرط يكون ثبوت حل العدم الفير في يلزم تاخر الفاقه عن الامكان
تاخر الامكان وقبل الدفوعه الى الممكن حين العدم لا شيء محض باطل

الذات لا يمكن ان نصف نصفه فاذا قررنا اننا على ان نخرج عنه صفات احد
الامكان والاخرى الفاقته واحد الوصفين عنه الاخر وقبل التفرقة بينهما
تقديره بحكم العقل بامكانها وفاقها فالامكان والفاقه صفات بحكم
العقل يتقدم الاتصاف باحدهما على الاتصاف بالآخرى والكاما على
شي واحد سواء عرضا عند تقريرها او عند تقديرها فتأمل فيه **وهو** فان
الضرورة كافية في الاستغناء فكان سلبها كافيا في الاحتياج لك ان
تقلب هذا الدليل على عينية الامكان للحاجة بان الضرورة كافية في
الاستغناء من دون علة كيف والواجب يستغن عن نفسه من دون
علة في الاستغناء وكذا المنع يستغن في العدم من دون علة فنحن
ان يكون سلب الضرورة كافيا في الحاجة من دون علة والامكان الضرورة
عنه الاستغناء ضرورة ان السلب اذا كان علة لشي تسويه علة
لنفسه فافهم **وهو** والتحقيق ان مثا الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق
الحمل ان طائر هذا التحقيق فاسد فانه عالم بان علة الحاجة خصوصية الذات
ونحو وجوده وحسب تاخر الحاجة عن نحو وجوده وهذا فاسد بالضرورة والتحقيق
في هذا المقام ان فاقته الممكن ذاتية وذاته بذاته مصداق حمله والاحتياج
فيه الى علة وجعل كما ان ذاته بذاته مصداق الامكان فالفاقته غير
منسوخة عن حقيقته نعم اعتبار ثبوتها عند العقل لا يمكن الا بان فرض
ذاته في عالم التقدير او عالم الواقع وتوق هذا كلام اخر هو ان نفس
الذات الثابتة في علمه تعالى الغير الموجودة مصداق للفاقته في الحياء

الوجودات فالقائمة بنفس ذات الممكن نعم المحكم بالقائمة انما يكون بلا حطة
الامكان كما ان المحكم يكون الان ان انما بلا حطة امكانه ضرورة ان
المتنوع لا حقيقته له حتى يتكلم بوقت شئ له واما المحكم بالنسب والعينية فاما
نصفه زيادة المصدق وهو فاسد عند الفعل السليم قد بر **قوله** فيه اشارة الى
حيوان البعوض اهنا هو المشهور بين الشايعين حتى جعلوا اهدرك للكلبات
والجربيات فضلا الان وليس بهم دليل على ذلك رجاء للغباء دام
محسنه لا العنى من الحق شيئا والتجربة شديدة بخلافه ومن تامل بالانصاف
في اذكار بعض الطيور وفي نسخ العنكبوت واجاد النحل العمل لم يبرهن له
شك ورب وعلم لينا ان الحيوانات تدرك للكلبات والجربيات ومصطفها
لان هذا الترتيب اللاحق الذي يعجز عنا وعن عليها او لو الفعل كيق يصدر من لا يور
له علم ولا يكون له تصديق ويعلم ان هذا القول لعمنة من نعمات طيور السخا فنة
نعم ليس لحيوانات البعوض فكر وروية وانما يحصل لها ما يحصل بالضرورة وبفعل الارادة
قوله لانا نقول المحكم التحصيل اه المقصود منه الاجابة على مذنب الداعين الى
اتفاك صنجة الحمل بين احريات واهم فايكون بانفاك النسبة الدائمة في المحكم
التحصيلي واما على ما هو التحقيق فالحكم وان كان تحصيليا لا يتخلو عن التسنية اتمامه
وان التصور يتعلق بكل شئ حتى التسنية الدائمة لكن الامكان عن اصله ساقط
هي شئ هو ان استدلال اتفاك الحمل بين احريات لو تم لدل على اتفاك المحكم
التحصيلي ايضا فتد **قوله** الكلام في الترحيح بلا مرجح اه اجواب عن الاعتراض
وحاصله ان اختلاف العقلاء لم يقع فيما ادعى بدنيته وهو لطلان الترحيح بلا مرجح

والذي اختلفوا فيه هو الترجيح بلامرجح والمعتزض لم يفرق بينها فكانه منى اه انضم
انه جواب عن قبيل المعتزض بان الترجيح بلامرجح مستلزم للرجح فالقول بخوار الاول
يستلزم القول بخوار الثاني والبطمان غير متوجه لان الاستلزام وان كان حقا
لكن العقلاء والقائلين بخوار الاول لا يرون الاستلزام وليس هذا الاستلزام بيا
فلا يكون القول بخوار الاول قولاً بخوار الثاني فتدبر قال في المحاشية في امانه
الاستلزام وذلك لان ترجيح الفاعل احد المتساويين بالنسبة بلامرجح ترجح
خصوص احدهما بلامرجح لان نسبة الفاعل الى كل متساوي سواء انتهى وبدا ظاهر
جدا ليق واذ كان مع وجود الفاعل هو المتساوي وقد كان محال من قبل هو
انساوي بوجود الفاعل وعدمه سواء فلو تحقق احد المتساويين فقد تحقق
من دون مرجح **قوله** لانه لا وقت قبل ذلك الوقت ويدبرل على ان حدوث
العالم قبله في ذاته ممكن الا انه امشع لفقدان الوقت اللازم للحدوث ولوقبل
بالامتناع بالذات بان يقال الوجود الذي لا ياتي المكن طرانه هو النسخ الخاص المتعلق
بوقت معين وما سواه من النسخ الوجودات مستحيلة على ذوات الممكنات بل العالم
لا يمكن وجوده الا على النظام الذي وجد لكان اسلم قال في المحاشية الزمان عند
الكفى يكون امر موجودا متناهي في جانب اماضي كما ان الممكن عندهم خلاط
غير متناه انتهى اعلم ان القول بنهاية الزمان بعد القول بوجوده خفيف جدا لان
الذي يعقل من حقيقته المعروض للتقدم والتأخر بالذات فلو كان متناهي فالعدم
متقدم عليه ام لا لا سبيل الى الثاني لانه لا يعقل تنامي غير القوار الا بالحدوث
وسبقه لعدم وان خالف فيه صاحب الفلاني ولم يبدئه الصدراستلزامي

معاينة اذ لم يتقدم عليه العدم صانداً بقدر ان قدم العالم ولذا لا سبيل الى الاول
لان تقدم العدم على الوجود لا يكون بالذات على القول بوجود الزمان فتقدم
بواسطة الزمان فتقدم قبل الزمان زمان فاذن فلو ظهر لك ان لا سبيل
الى القول بحدوث الا الى ان يقولوا التقدم والناخر ليس من صفات
الزمان بل عرض لا يعرض او لا وبالذات وح لا حاجة الى القول بوجود الزمان
وسنعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى **قوله** - وقرئ لم يعترفوا بالخصيص
بل جوزوا الترجيح من غير مرجح ولا يوجب في ابحاثنا من ان عدم الاعتراف
بالخصيص لا يدل على الاعتراف بعدم الخصيص ولا يلزم عنها الخصيص لا يخصم
قوله - هو الخصيص هو الارادة وهي صفة من شأنها الخصيص قال في ابحاثنا
فهم لم يقولوا بالخصيص بل بالخصيص مطلقاً والفعل المخصص حاصل مخصصه احداً
الطرفين بل بالخصيص فليكن ان يقولوا لا معنى للخصيص الا كخصيص احداً الطرفين
بعينه فغاية ما لم في ابحاثنا ذلك بالنسبة الى الارادة ولا محذور فيه بالجملة
الخصيص بل بالخصيص محال وغير محال والمحال ان لا يكون للخصيص مخصص
مطلقاً لا في جانب الفاعل ولا في غيره لاستلزامه الخصيص من غير مخصص
مطلقاً وعيب ان ياتيك بصيرة اعلم ان نسبة الارادة الى الطرفين انما
بالسواء فتعلقها باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح فلا بد ان يقال ان نسبة
الارادة الى جرد الطرفين وجوبه وكذا النسبة الذاتية الى الارادة فليكن
الخصيص من غير مخصص وسياق الخصيفه ان شاء الله تعالى لكن هذا الذي غير
القول في ما شرح الاشارات وانما قصدنا قال مناخر والاشعرية فاطمة من

الفرق بين ترجيح المختار واحد النساء وبين والترحج بلا مرجح وان النسبة الا برادة
 الى الطرفين على السواء فتعلقنا باحد هاتين غير مرجح **فقال** **قوله** والمحققون
 مبهم وسواء آله ليس بذراعي الاشعرية انما هو رأيي سمحت فجمع فيه بين الفلسفة
 والكلام كلف والاشعرية بل اهل النسبة فاطنية تخاصمون عن نسبة الكائنات
 الى الاوضاع بل بعض المنصفين يشيرون الفاعل به الى الكفر وان كان هذه النسبة
 خطأ كما بين في موضعه **قوله** واما مخصص نفس الزمان بمقدار مخصوص اه قال في
 المحاشية انتاع كون الزمان على مقدار اخر يدل على تخصيص حركة الفلك بمقدار
 معين لان الزمان مقدار بحركة انتهى وقال في المحاشية اخري هذا المقدار الزمان
 بنفس ان يكون متناهيًا بحسب المقدار لا بحسب الوضع لان الزمان مالا لولا
 متناهيًا بحسب الوضع كان طرفه الا قبلهم وجود العارض والمعرض معدوم و
 لقد مر عليه لقدما زمانيا وايضا الزمان متصل واحد له بالنظر الى الواقع وجود
 ثابت ولا شك ان وحدة هذا الوجود لا مقصور مع الطرف العارض لان قوله
 لان الزمان اه إشارة الى دليل الفلاسفة على عدم تنامي الزمان لقبره
 على لو كان متناهيًا كان له حد بالفعل وهو الا ان هذا الجدا ما قبل الزمان قبلته
 ان لم يكن او معه وعلى الاول يلزم وجود العرض بدون المحل وعلى الثاني
 يلزم ان يكون محادث في الا ان حادياتي الزمان ولا يلزم هذا على تقدير
 عدم التناهي لان الا ان امر متوهم لا وجود له فلا يصح شي من قبلته و
 بحسب اخلاص الا بحسب التوهم ولا كماله في توهم العارض قبل المعارض لولا
 فالو اقبال فيه وقوله هذا المقدار الزمان اه إشارة الى اجواب عن هذه

انحججه وهو ما تؤخذ من كلام صاحب القضاة المحقق رحمه الله في مثال هذه المقامات
منسبته ولا منفعة كلامه وتقريره ان التناهي لا يستلزم ان يكون له حدا بالفعل الا ان
ان الدائرة متناهية وليس له حدا بالفعل فذلك الزمان دائرة كتيق وهو
مقدار الحركة العقلية التي هي حركة مستديرة وقد حدثت في الدار حلبة واحدة
فلا حد فيه بالفعل ومعنى متناهية انه بحيث لو حد الواحد وضعي بررت متناهية
منه النسبة وهذا هو الذي غني بالتناهي في المقدار لا بحسب الوضع واراد بالتناهي
بحسب الوضع ما يكون فيه التناهي بالفعل وجعل دليل القلاسة دليل على اطلاق
وجود التناهي بحسب الوضع لا لاجل حدوث الزمان وتناهيته وهذا الجواب
سحق قال الزمان والكان دائرة لكن اخر اذ هو متقدمه ومساخرة بالدار
في انقضى النفس والتجدد وان كان باعتبار مع وعدم القرار وهذا الوجود
له وحدوث الدائرة على سبيل التجدد والنقص لا لفعل الابان لوجه قطعه
مبدأ والقطعة الاخرى معدومة ووجود قطعه من الدائرة من دون وجود
باطل وانحرام هذا مكابرة فاضحه اللهم الا ان يمنع التناهي اخر اذ الزمان ^{بالقديم}
والناخر بل يبرم كون هذا الحكم اختراعا دسحي بحقيقة التناهي الله تعالى
ولم يمهده الصدر الشريف بقدر الزم في تقرير انحججه على الشق الاول وجود
احد المضافين بدون الاخر لان التناهي مضاف الى التناهي ثم اجاب ثلثة
اوجه الاول النقص بالحركات المتناهية لانه لا بد لها من طرف قبله
الاستحالة الثاني ان اللا ليس له حقيقة مضافة في نفسه بل حقيقة
من مقولة اخرى وقد عرض له اضافته كونها نهائية في الزمن ولا استحالة

في معنى الا ان الزمان في الدين وبدا اجواب لا يمس النضر الذي قد مر الثالث
 ان الطرف ليس له مفهوم محصل يكون موجودا بل انما هو سلب التناهي فعلى تقدير
 ان الزمان لا يكون له طرف موجود لا قبله ولا بعده نعم ربما يتوهم في اليوم ملاحظة
 سلب التناهي امر واقع في الدنيا ولا استحالته في تقدمه اذ ليس هو عارضا
 الا في اليوم وبدا اجواب وجبته الا انه منى على راي الشيخ المقول ان الاطراف
 لا وجود لها في الخارج بل في التوهم فقط ثم انك قد عرفت ان الزمان على
 تقدير وجوده لا سبيل الي تناهيه تذكر واما قوله والظهر الزمان متصل واحد
 اه فلم يدرك محصله الا ان لانه ان اراد بقوله ولا شك ان وحدة هذه الحقيقة
 اه لان اتحاد هذه الحقيقة مع الطرف العارض غير مقصور فمسلم لكن لا يلزم
 الاتحاد مع الطرف في وجود الحقيقة الا تضائبا المتناهي بطرف في الدير
 وان اراد ان وجود هذه الحقيقة الا تضائبا او وحدة بالاعتقيل مع وجود
 الطرف فهو غير صحيح لان الضال ذي الطرف ووحدة وجوده لا تباقي
 وجود الطرف وعرضه نعم باقي وجود الطرف المعروض بين الآخرين
 المقدار فيه ولا كلام فيه فتدبر قوله واحق عندي ان الملمات على مسمى
 اه لعل مقصود الامام رح ان احق على طور الفلسفة ان لا احق في الواقع
 بذاته رحمه الله تعالى مخرج بخلاف ذلك فتأمل وتلك الصورة انضمت
 هذه الحركة اه الصورة غير النفس العقلية وهي عدمية الشعور فالحركة العقلية
 اذن حركة طبيعية وهو خلاف ترتيب الفلاسفة فان الحركة الدورية
 لا تكون طبيعية عندهم وان كان نفس النفس العقلية فالحركة ارادته هو على كل

لقد برز لابد لها من العانية اذ لا فعل عندهم الا العانية في قول **هذا الجواب** الجواب
لثاني فقال **قوله** واجب عنه بان الملوك والمنهم صورة نوعيه اذ فيه ان هذه الصور
بسطه على راسهم فلا يقضي هذا الاختلاف في مادة واحدة بل انما يفعل مثابها مع ان كون
المنهم مصورا صورة نوعيه محض لا يظهر من كلامهم بل العدد الشبازي قد مرح بخلافه
والذي قالوا انها ان الصورة النوعيه للفلک الکلی قد انضمت كرونيه وقد علفت
بعض منه صورة اخرج فافترت كره بقي البعض الاخر مختلف الشخص وهو المنهم فيه
شي يظهر بالتأمل وفيه ما فيه قال في الحاشية هو ان التغاير والتعدد واجب لثبوت
ليس تغايرا وتعددا في الوجود اخرجي ولهذا نجه السؤال باختصاص كل جزء بوضع
خاص وفيه ان الاخر او المقدار به لها وجود ذهني بخلافه والوجود اخرجي في
ترتيب الانا كما حققنا في جوابنا على شرحها كل النور ولا شك في الانياز
بحسب هذا الوجود اخرجي واما السؤال باختصاص كل جزء بوضع خاص فليس
متوجبا لان الوضع معترفي بخصويه اخرجي من حيث اخصويه انتهى والاول ان
يقول ان الاخر او المقدار به بخلافه والوجود اخرجي لان هذا الوجود مشترك
وحد الاول ان ام لا فتميز **قوله** الا ان يقال اذا احتياج امتدادا من اشارة
الي ضعفه فانه يدل على لزوم الاحتياج للتساوي لا على توقفه عليه لداخي
الحاشية ذلك ان نقول بوضع اليه الترتيب وتحلل الفاك بهم الكلام ثم
المقصود بالاهم اثبات كون الحاجة من لوازم الامكان حتى لا يلزم الاستغناء
في اليفاك عن الفاعل واثبات العلانية غير واجب ما قد اشير اليه من قبل
ان المذلة الانضمار عين منهية الممكن كالامكان **قوله** الخصم منها هو الفاعل

بان الحدوث عليه اه هذا محجوب فان المصريح قال بعد هذا ان المكنون وذكر
 اقوال اصحاب البحث والاتفاق وهذا صريح في ان المحض منها هو لا انهم وهذا
 يقتضي ان وجه ايراد المصريح قابل **قوله** ويلزم عليهم نفي الصانع تعالى البه عن ذلك
 علوا كبيرا لم يميزون ذلك قال في الجائز في الواجب لازم عليهم اذا كان انما
 الواجب مختصا بما ينفذ على العلوية والمعلولية والافلا والافلا في صانع العالم
 من حيث هو صالح فلزم عليهم الا ان يفرق بين اجتماع الاجزاء وغيره انتهى يعني
 ان يفرق ويقول وجودات الاجزاء منفردة لا تحتاج الصانع واجتماعها يحتاج اليها
 وهذا كما نرى فاصح فان اجتماع الاجزاء انما هو بساوي الاجتماع والابتماع وكذا وجود الاجزاء
 مساوي لمباني السلب الفردية فانهم **قوله** الثاني مني على ان الوجود يحتاج الى
 سبب فذهب المصريح ما يستلزم على عدم ثباته الاولونه الذاتية وفيه ان الحق
 قد كسره بوجه يظهر منه توقفه على سبب متفصل فذهب **قوله** نقابل ان يقول
 الوجوب السابق اه يظهر منه ان الوجوب السابق وجوب صدور المعلول
 والوجوب اللاحق وجوب وجود المعلول فالوجوب اللاحق وجوب عارض
 لذات الممكن بخلاف ما قال صاحب اللاحق المبين من ان الوجوب اللاحق
 عارض للمبني المفيدة بقيد الوجود وحكي الكلام فيه مشعائ ان الله تعالى **قوله**
 لا يخفى انه وان كان امرا اعتبارا به هذا الاشكال واراد عليهم في سببه الوجوب
 على الوجوب وحكي الكلام فيه مشعائ ان الله تعالى **قوله** ارادوا بالان الزمان
 الفصيرة ومع تقرير الكلام ان الزمان محللة الى اجزائه مقصده وما بدأ به
 لا يكون واجبا بالذات **قوله** بل نقدر ما ذابا على اصطلاح المتكلمين قال في الجائز

وهو عندهم لا يستدعي ان يكون المتقدم او المتأخر في الزمان او نفس الزمان
اعلم ان التقدم الذي عبارة عندهم عن التقدم الالفكائي الذي يكون بالذات
ويزال نوع من التقدم الزماني على مصطلح الفلاسفة وتعبير الاصطلاح لا يجري
بل الكلام في ان هذا النوع من التقدم بل يعقل من دون وجود الزمان ام لا ذلك
فيه سعي انت اياه تعالى انت اياه تعالى نعم قال واما الاشارة الي منع وجود
الزمان فظاهر التحقيق ان هذه الوجهة لا تنس على قول الفلاسفة فان الكلام في
التمكن القديم مطلقا ولا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في انه لا سبيل
الفاعل على تقدير تحققه وان اختلفوا في ان ذلك الفاعل موجب او مختار
ربما يجمل الكلام بهما نسب في خصوص الزمان بل في التمكن القديم مطلقا انتهى
نعم انه ان التمكن المتكلمين فالقول بالتمكن القديم فانهم قالوا بزيادة صفات
الباري عز وجل وهي ممكنات على رايهم ويكون موجبا بالنسبة اليها فقدر
قوله التفرع الاول بالنسبة الي حدوث الصفه اه الظاهر ان الفرق بين التفرع
بان في الاول يجري تحقيق المسند في حدوثه سواء كان الحدوث حدوث
الوجود في نفسه او حدوث الوجود بغيره كما يفسر عنه عبارة قدس سره بانه
حال الوجود محمول احاصل او حال العدم فاجتماع النقيضين في الثاني يتحقق
في الاحداث الاحداث الوجود في نفسه او احداث الوجود بغيره لكن
النقص بالنسبة يدل على ان مقصود الثاني لان الاول لا اختصاص له بالحدوث
وبالنسبة بل سعي ان يقال لو لم يصح وجود شي لان وجوده زمان نفسه
حصول احاصل وزمان عدمه اجتماع النقيضين فان اجب بالفرق بين

حصول حاصل بهذا الحصول وبنه حصول غير هذا الحصول بحاجب مثله عن الدليل **قوله**
 لعل وفيه التحصيل اه قد ظهر لك ان التفسير الاول لا يتوقف على احدث بل يجري
 في الموجود مطلقا فلا يلزم للمحصل وجب **قوله** فلا يجري فيه شبهة الحضم قد عرفت وجه
 جريتها **قوله** والحضم مكره نعم مكره لكن الكاره غير محتاج في خصوص الصفة فان
 توقف الصفة على الغير ضروري واجداث الاعمال الاختيارية بسببها مما لا يسل
 الى الكاره وجانبوس وجزيه فالجواب بانها من الطبيعة فما تلك في تأثير الارادة
 فتأمل **قوله** يجوز ان ينهي سلسلة الحاجة الى حاجة تحتاج بنفسها اه قال في
 اراد بالحاجة والموتيرة المعنيين المتقدمة من على الاكاد لا المعنيين الاصل
 المتأخرين عنه فجوز ان يكون شئ يحتاجا وموتيرا لا مازر اريد مطلقا او مازرا
 اعتباري لكن ج يكون للحاجة والموتيرة هاتين مختلفتين لا سيلزم عنده الطبيعة
 عنده الا افراد كما سبق من الضالطة الكلية انتهى اعلم ان الحاجة والموتيرة
 معنيان اعتباريان ولهما مصداق ومطابق فالمعنيان المتقدمان هما المصد
 فقد عرفت ان الحاجة نفس ذات الممكن فانها بنفسها مصداق مصداق
 الذلة والافقار في نفسها محتاجة وذات الكلمات هاتين مختلفتين بالحاجة
 كذلك لا للضالطة المذكورة فالتك قد عرفت انها فاسدة واما الموتيرة
 بمعنى المصداق فنفس ذات الموتيرة ان كان التاثير بنفس ذاته وان كان
 مع اعتبار حشيه زائدة فنفس ذات الموتيرة مع حشيه زائدة معا فان
 كان مراد المستدل بالموتيرة والحاجة مصداقا فالجواب ان الحاجة محتاجة
 بنفسها والموتيرة مؤثرة بنفسها وان كان مراد المعنيين المصدرين فالجواب

المصرح في الاولى الترتيب واما انقصر المصريح على الثاني لان الظاهر ان صاحب
الشبهة اراد بها المعنيين المصدرين فتدبر **قوله** هذا المنع يرجع الى منع كون الال
مكان رفع ضرورة الطرفين اذ لانه بعد تسليم ان الامكان سلب ضرورة الطرف
او استواء نسبة الوجود والعدم لا يمكن تحوير وقوع العدم بلا علة والالزام التراجع
بلامر حجة وادانت لا يذهب عليك ان هذا المنع ليس بحقيقا عنده بل الغرض
اجل والشبهة على فسادها صورة بانه ان زعم العدم صالحي للتاثير بطل ما ينبغي
عليه لطلان اللازم وان زعمه غير صالح والوجود صالح لبصر الملازمة في خبر
المنع فدل عليه باطل ثم بعد ذلك حقق ان محل المنع عندنا لطلان اللازم كما
يشير اليه قوله فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة وح لا عبا في كلام المص
رح فتدبر **قوله** فيكفي فيه سلب التاثير في الوجود اذ هذا انما يصح لو كان العدم
الساكن والا لا حق ممكن واما ان كان واجبين بان يكون وجوده في زمان
قبل وجوده وفي زمان لاحق لزمان وجوده محالا بالذات فلا تخاجان
الي شئ لا الى تاثير ولا الى سلب تاثير وان تأملت فيما انصا اليك
خرج وجه اخر لكلام المصريح وضمه المنع الاول على سبيل التحقيق فتأمل
قوله يلزم ارتفاع المنقضي على تقدير ارتفاع التاثير كما كان تقابل
ان يقول يجوز ان يكون ارتفاع التاثير محالا مجازا ان يرتفع المنقضيان
على تقدير وقوعه اجاب عنه في المحاشية وقال ارتفاع الوجود والعدم
معا على كل تقدير محال بالضرورة وان كان ذلك التقدير تقدير محال
الانتمى الى رفع الوجود والعدم عن زيد محال وان كان على تقدير **قوله**

انتهى وبعد هذا موضع ما مل في الضرورة ههنا لكن الامر سهل لان الحاجة سلب التأثير
 في عدم المعلول منه لا حاجة الي بيان **خبر** قال اريد بالتاثير اذ معنى الاول
 في هذا المقام الترديد والاجابة بحسبها فان اراد السوفسطائي بان التأثير مطلق
 التوقف عليه فالجواب ما افادنا من ان اراد التأثير تحقيقا فاجاب منع
 املازمه كما افاد اولاد السند ان عدم يكفي فيه سلب التأثير في الوجود
 فلا يحتاج الي تأثير فيه بخلاف الوجود فتأمل وذكر ما سلف **و** كما صرح الشيخ
 في المصباح انفسا بال المعلول يحتاج الي مفيد نفس الوجود بالذات
 اذ قال في المحاشية فاصل الوجود هو المحتاج بالذات والبقاء امر عرضي
 كما يحدث قال الامكان متعلق به لا بغيره فحمل البقاء اثر بالذات كما يدل
 عليه كلام الشرح ليس بصواب انتهى لم يرد الشيخ على ان اثر الفاعل بالذات
 الوجود اذ ما صفة هو كونه بعد عدم فلكونه ضروريا بغير متعلق اذ هو غير ممكن وقام
 المحنة رحمه الله تعالى البقاء عليه فانه ايضا من صفات الوجود لازم له في
 بعض المصباحات ونحن في هذا المقام ان الوجود وصفاته كلها من اجاعل
 كيف لا كما ان الوجود ممكن كذلك كونه بعد عدم او كونه باقيا لكن الاثر
 بالذات الوجود والصفات انما هي اثار يكونها تابعة للوجود في اثار محمولة
 بالعرض بحيلة ولعل هذا هو الذي راد المحنة رجح الشيخ ثم ان كلام انفسا
 ليس ابياعن هذا مقصوده ان الوجود انفسا من اجاعل اذ لا هو الوجود للبابي
 والتاثيرية ثابت كما كان حين حدوث وجوده في اول حدوث اثر
 لعلنه وغيره باصل الوجود والوجود في الزمان الثاني اثر له بذلك التاثير

الباقى في الزمان الثاني وغير عنه بالبقاء وبذلك البقية ما بال واخلصه كما ان الوجود
ابتداء بتاثير ايجاعل كذلك الوجود الباقي بذلك التاثير الباقي فابتداء الوجود
بابتداء التاثير ودامه بدام التاثير وليس هناك محصل اجمالي فغير ذلك
التحصيل كيف ولولم يكن كذلك اذ لو لم يكن الامكان والحاجة والايجاد
واحد لم يكن الوجود واحدا ولولم يكن الوجود واحدا لزم وجودات غير متساوية
كذاتي ايجاعل **قوله** وبهذه يظهر لك ان العلة المنفصلة اذ وبالله قد ظهر
لك ان الوجود الباقي هو التاثير في الوجود والابتداء بالبقاء هو الايجاد
وان العلة المنفصلة هي العلة الموحدة فافهم **قوله** واما من قبل احكامها فيه كلام طويل
سنبني في بعض منه انشاء الله **قوله** ومن قبل المتغيرة اذ قال في ايجاعل
الاول تقدما للمغزلة والثاني لما خرمهم ويرد عليهما ان ينقل الكلام الى المصاحفة
والوفد فتعني ان يرجع هذا ان القولان الى وجوب الوجود الخاص امتناعا
وبذلك لا ياتي في امكان العام انتهى وقد مر من كلامهم ما بال هذا التوجيه ثم الرجوع
الى وجوب الوجود الخاص في معرض انقضاء وعدم منافاته لامكان العام باطل
وقد مر مثله **قوله** قلت لا نسلم استواء التوقعين اذ اعلم ان المشهور من
قول الاشعرية في هذا المقام ان ترجيح المختار احد المتساويين بالنسبة
اليه جانز وقد اطنب صدر الشيرازي في رحمة الله تعالى في بيان مبلغا من الاطناب
وبناء على هذا قالوا ان حاعل احوادث قديم يفعل بارادته ما يشاء مع
ساوي النسبة وهو لا يبال عما يفعل وعلى هذا يرد الاشكال المصدر
بقوله فان قلت وحاصله يرجع الى ان ترجيح احد المتساويين بالنسبة

التي سلم للنزج بلا مرج أي الوجود بلا سبب ولا دفع له بوجه ولا محسنة
الله تعالى اعرض عن هذا وحكم بعدم تساوي استوار الوقوعين بالنسبة
إلى إرادة فيحصل أن الجاعل مع إرادته المتعلقة بالوجود قديم والناظر
تابع الإرادة فلا يلزم الخلف لأن وجوده مراد على حسب الإرادة بل يمنع
الوجود قبل ما يتعلق به الإرادة بوجوده فيه لأنه وجود بلا سبب وهذا النحون
الخلف جائز وافع **لما** منع أن يمنع ذلك أنه منطوق نظرات قدس سره
نفسه إجاب ما هو المشهور وأيراد الشك قدس سره بما حصله أن الإرادة
المتعلقة بالوجود إحدثة قديم والباري موجب بالذات بالنسبة فلا
ولا قدم إحدثة ففي هذا النحون إجاب السليم العلة للوجود إحدثة في الأزل
ومنع استحالة في اتحاد الفاعل كما قد علمت وهذا هو الذي رام التحقيق بقوله الذي
علمه موجب يتعلق الإرادة القديمة بوجود إحدثة في وقت معين فالإرادة
والمتعلق كلاهما قديمان ولهم إحدثة وهذا مع وضوحه قد حقق على نظرات إجاب
فقالوا بالقضي منه العجب ثم لنا بها كلام هو أن هذا القدر غير كاف بل لا يبرح
ذلك من القول بامتناع اتحاد الوجودات سوى هذا النحون إحدثة لأنه لو كان
الوجود في الزمان الثاني على زمان إحدثة كالأول ممكنا ولم يتعلق
به الإرادة فتعلق الإرادة ممكن أم محال وعلى الثاني عجز الباري المتعار عن
جعل بعض الممكنات يقال عن ذلك علو أكبر وعلى الأول نسبة الإرادة
إلى النحون على السواء يمتنع التعلق بها فلا مدح من مرج فليزم الخلف والزم
الوجود بلا سبب ضرورة تساوي نسبة الإرادة إليها فاذن لا بد من القول

بانتفاع وجود الحادث في غير الوقت الذي حدث فيه وعلى هذا في صواب
ان جعل الحادث قديم وهو اجاعل امر بدو جوده في وقت معين واراونه وتعلقها
به فديان وهذه الارادة القديمة تعلق بهذا النحو من الوجود ان لم يكن عين الله
في مجموعته للذات فلا تسلسل ولا تخلف في التعلق فان وقوع امر او على
حب الارادة فالتخلف على هذا النحو جائز بل واقع والائتم الوجود بالسبب
اذ لا انقضاء من اجاعل الا كذلك كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** فتأمل إشارة
الي انه يلزم شأبه من الاجاب وهذا الاجاب لا يؤكد الاختيار اذ الاجاب
الذي يؤكد هو الاجاب بعد الاختيار وهذا الاجاب معه كذا في الحاشية انتهى
ان اختيارية الفعل يلقى فيها صدور الاثر بالارادة والاجاب صده ولا شك
ان الاثر لا يوجب تعلق الارادة ووجوب تعلق الارادة لا يضر في اختيارية
الاثر ولا المفقورة والوجوب الذي جاء في الاثر هو الوجوب بعد الاختيار
وتعلق الارادة به من قبل والاجاب الذي قبل الاختيار انما هو اجاب
الازادة للاجباب الاثر فلا ينافي الاختيارية واما انشاء الاجاب لا في الاثر
ولا في ارادة الاثر فليس شرط في الاختيارية بل لا يكاد يصبغ بحال فديان
لك ان من مبادي العقل الاختياري بالنسب باختيارى كما تعلم ونفس الارادة
هذا هو الحق الصريح وهما من الكلام قد استوفينا في فواخ الحموت شرح
المسلم **قوله** هذا السلسل ينقطع بالقطع الاعتبارية قد قرر اجوابك
المؤثر التام في الحوادث عادت لان من جملة مناهات العللة تعلق الارادة
وهو حادث وعلته تعلق اخر وهكذا وهذا السلسل في الامور الاعتبارية

لان التعلق امر اعتباري والتسلسل في الاعداءات ان كانت مضمومة حذو
 فلا يبعد لان الكل في حكم حادث واحداث لا بد من القول بالابتغاف احد
 فيكون كل تعلق فوقاني بعد الاحق فهذه السلسلة مثل ما يقول الفلاسفة في رتبة
 الاحداث بالتقديم من سلسلة الاعداءات ثم القول بان التسلسل في التعلقات
 منقطع بالقطع الاعتبار لا يخلو عن كذا لان القطع بهذا التسلسل يوجب انقطاع
 علل الاحداث فتبطل الاحداث ثم هذا التسلسل في جانب المبدأ هو باطل سواء كانت
 الامور المتسلسلة اعتبارية او غيبية لانه لم يصح على هذا التقديم البراري الفعل جاعلا
 ثابا لواحد من احاد هذه السلسلة واللاحداث تقدم هذه السلسلة تمامها كما يمكن
 والكان عدم البعض مع وجود البعض غير ممكن اذ لا محيل لانعدام السلسلة
 اذ ليس فيه عدم معلول مع بقاء العلة وليس هذا لعدم محال انفس فاذن
 هذا لعدم حائز فلم يجب من احاد هذه السلسلة تمامها لان الواجب محيل
 عليه جميع احوال عدم واذالم يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد حادث اصلا
 ولا يمكن ان يقال ان القدر المشترك بين التعلقات قد وحيث بالباري
 الافعال فاستحال ارتفاع التعلقات واما ارتفاع كل تعلق فقد استحال بوجود
 لان البراري غرضه انما يؤثر بارادته واختياره فلا بد من تعلق ارادة بهذا
 المشترك وقد فرض التعلقات كلها حادثة نعم يمنع هذا المقلا سفة في
 دفع هذا المحدث في سلسلة الاعداءات كما سفت عليه الشا والعالما
 يجوز ان يكون ذلك المرجح امر اعتباري بارادة قد عرفت بانفسه قال
 بها شئته هذا النظر لظن الي ما ذكر في الشبهة من لزوم التسلسل ومع قطع

النظر يقال على تقدير حدوث المؤثرية يكون المؤثرية ومرجها داخلين في مجموع
الحوادث الا ان يقال لا محذور فيه فان خروجا عنها ليس بواجب بل
كونها داخلين وخارجين انتهى النظر خروجا لان المؤثر في المحلته با هو
مؤثر في المحلته خارج عنها فبالم **قوله** فهو ان عدم العلم بالمرجح اه قال في
المحاشية ان المخرج هنا صور علمية لان سبب احواله الارادية صور حاصلة
في نفس المتحرك فالمراد بعدم العلم بالمرجح عدم بعد الاختيار اي عدم بقائه
وصف **قوله** ارادة العبد شي الى ارادة الله تعالى اه على هذا ينبغي
الترجيح بل المخرج جائز وكلام الشافعي المحقق قدس سره من عليه **قوله** فان
قلت جمهور المتكلمين قالوا اما الصفات القدسية اه واجبت بانهم لم يروا
ان علته الخارجية الى البعض مطلقا لحدوث بل مقصودهم ان علته الخارجية
الى اهور ما يجعل المختار لحدوث كما سيأتي ان القديم لا يكون
اشترط المختار واما الصفات بعد ما ليس محتاجة الى المؤثر بل احتياجا
الى المتقضى بالايجاب والمؤثر في اصطلاحهم احض من معنى فاعل
قوله قلت مرادهم يكون لحدوث علته الخارجية وان درو عليهم ان
المحتاج في الحقيقة هو اصل الوجود وكونه بعد عدم بعض كما حكم بالنظر
الاصح والوجدان الصحيح كما في المحاشية قال الشيخ فمن الفاعل
ما يقع وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعولا مفعولا بل يكون مفعولا معدوما
ثم يعرض للفاعل بالاسباب التي يصير بها فاعلا بالفعل ثم يصير فاعلا فعلا
عنه وجودا ليس بعد ان لم يكن فلا انه كان ما لم يكن انما يكون من الفاعل

وجوده واذا كان من ذاته اللا وجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن والذي
له بالذات من الفاعل الوجود والوجود الذي له انما هو لان الشيء الاخر على
جهة محسب عما ان يكون مغيرة وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا
فليس عن علته فله فان كونه غير موجود قد نسبت الي علة ما هو عدم علة فاما
كون وجوده بعد عدم فامر لم يصير لعله فانه لا يمكن النسبة ان يكون وجوده
بعد ما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون فلو وجوده علة وعدمه قد
يكون وقد لا يكون فبحر ان يكون علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن
فلا علة له فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان
لا يكون فنقول ان غيب وجوده من حيث هو وجود فلا بدخل للنعدم
فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث
انه بعد عدم ولكن وجوده هو الذي اتفق الا ان واما حيث لو وجد وجوده
وجودا بعد عدم فليحط فيه كونه بعدم والتفق بعده فذلك لا سبب له فلا سبب
يكون وجوده بعد عدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد عدم
من حيث وجوده فحق ان وجوده جائز ان يكون وان لا يكون بعد عدم
الحاصل وليس يجب ان يكون وجوده بعد عدم من حيث هو وجود بعد عدم
من حيث هو وجود بعد عدم جائز ان يكون وجودا بعد عدم وان لا يكون
اللهم الا ان لا يكون وجودا صلاح الاعتبار للوجود انتهى انت لا بد
عليك ان هذا الكلام لم يمتط بالاطباء المحل نزح الي الي مرجع احد
الي الوجود والعدم السابق وكون هذا الوجود بعد عدم واجبا على ان يجعل

الوجود والعدم من غلة العدم وكون بعد العدم وصف ضروري للوجود غير ممكن
فلا يكون معللا ونفيه ان ازيله الوجود والوجود بعد العدم كمالا ممتلئان ^{باعتبار} بالذات
ذات الاحداث فالازلية على وجوده وكونه بعد العدم كمالا ممتلئان كما
الوجود والعدم ممتلئان فيكون الوجود بعد العدم محجورا كما ان اصل الوجود
محجور فاجعل انقضی الوجود وكونه بعد العدم فيكون كمالا ممتلئا على كل
هذا لا يقع المستكين الذين الى استغناء الاحداث في بقائه وانما يلزم لو كان المحجور
وصف كونه بعد العدم فقط دون الوجود نفسه وانما اذا كان الوجود ووصف كونه
بعد العدم بباقي الوتر وبقائه معناه ذلك التام والنقص في هذا المقام ان كان
الازلية محلا على الاحداث بالذات يكون الوجود امكنا للماضي انما هو الوجود
الحاضر بربان وجد فيه والعدم في غير ذلك الزمان ممسعا بالذات هو الوجود المحصور
ووصف كونه بعد العدم انما امكانه بالمكان الوجود وليس يجوز عليه الانقضاء ^{وصف} الا انه
بانتفاء الوجود راسا بان معنى هذا النحو الضم المحجور بالذات الوجود ^{وصف} وبقائه
لكونه مابعد للوجود محجور بالعرض كسائر اللوازم وان كان الازلية ممكنة فوصف
كون الوجود بعد العدم ممكن بعد حدوثه لان الوجود كما يجوز ان يكون بعد العدم
كذلك يجوز ان يكون بعد العدم كذلك يجوز ان ازيل بالنسبة وصف كونه بعد العدم
ووصف الازلية بالنسبة الى وجود الاحداث متساويان فلا بد من مرجح لكونه بعد
العدم على ازيله فيكون هذا الوصف محجورا بالذات كما ان نفس الوجود محجور بالذات
لكن الظاهر هو الشق الاول لان اجاعل هو انقضی وبقائه مطلق فلا يحل عن ^{وصف} ما
مادام المتأخر عليه صالحا لقول الفيض والمالم بعض علم ان الاحداث اب نفس

عن قبول الوجود في الازمي فاللازمية غير ممكنة عليه انما يمكن الوجود بخاض الذي اقام
فوجد به وقد علمت من الكلام بالصلاح وبلا على ما قلنا ثم الكلام الذي دفع ان
بالذات الوجود او لونه العدم انما هو على تقدير جعل الموصف على كما هو تدبير الشيخ
واما على تقدير جعل البسيط فسياق الكلام في العدمان التفرقة بجعل
او لونه بعد البطلان ونس الكلام فيه على ما تقدم كما ينبغي ان نفهم ولذا يلزم
هذا انما يلزم لو كان المجعول بالذات هو وصف كون الوجود بعد فقط و
اما اذا كان المجعول اصلي الوجود فلا يلزم الاستغناء كما قد عرفت **قوله**
فالتموه القول بنجد الاعراض اه وازم عليهم استغناء العالم في نفسه عن
الصانع في حال البقاء وهو خلاف الضرورة العقلية كما في **الحاشية قوله**
ولكم اه وذهبوا الى ان كفاية الصانع للعالم اه يعني ان المجعول عند اصل الوجود
او التفرقة كون الوجود بعد العدم والتفرقة بعد البطلان من الوجود باصل
الوجود والتفرقة حاصل بتاثير الموتر وابق بقاء ذلك التاثير كما ان مفاد من
النفس الضوئية باق بقاء ذلك التاثير كما ان المفاد **قوله** والصفية هو
اه كما ان ما في المحدث القديس كنت كثر امحضا فاجب ان اعرف مختلفت
بمخلف اشارة اليه كما في **الحاشية** اعلم ايضا ذهبوا الى ان المجعول بالذات
نفس الوجود المحض ولما كان الحق تعالى نفس الوجود المطلق التبرع
سوانت الصفيات والوجود انما هو وجود مفيد فهو مطرد وحلي له فطريق
اجعل عندهم لا الكرام ان المخالفين الالمكانية في الازل في علم تعالى ليست
موجودة متفرقة بحيث يترتب عليها الازاد الاحكام فياثر في كبريت

عقبه وتكون كما أخبر به الله تعالى في آية **الفرقان** وهو الحادس بسنة
النسب إلى صوره اه وهذا الالحاد الحاد بالاحباب واثرا لفاعل الموجب
بجور ان يكون قد **ما قوله** وهو الحادس بسنة البناء اه وهذا الالحاد الحاد
بالاختيار وهم يزعمون ان اثر المختار الحدوث وان هذا الحاد احداث
مخرج حاصل منهم ان مشا الحاجة الى المعنى الامكان وعلة الحاجة
الى المؤثر الى جعل المختار حدوث بالمعنى الذي يجي دح قد اندفع الضر
الطوبى انهم من ان يجعلوا الصفات واجبة بالذات وبين ان يكلموا
باستغناء بعض الكمالات قد **بر** **الا** ان يقال مرادهم اه هذا هو
مجعل الكلام ثقب ولم يقع في كلام كثير من المتكلمين لفظ اخرجه بل انما قالوا
اثر المؤثر حدوث ولهذا نقل الشيخ من ندمهم كما يطر ما سيقول من كلامه **قوله**
لا بعدد ان يكون مرادهم من كون حدوث علة الحاجة اه وهذا هو المعنى
الارادة كما يطر من عبارات اهل البيت ويطر ما نقل الشيخ من ندمهم حيث
قال وربما ظن ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون النسبة وجود
ما لم يكن واذا وجد النسبة فلو فقيدت علة لوجد النسبة مستغناء بظن
ان النسبة انما يحتاج اليه العلة في حدوثه فاذا وجدت وجود فقد استغنى
عن العلة فيكون عنده العلة علل حدوث وهي مقدمة لامع انتهى وهذا
الكلام صريح في ان مقصودهم من عليه حدوث ان الحاجة للكمالات انما
هي بسبب عليه حدوث ويكون اثر الله ويؤيده ايضا اللهم فمرعوا على عليه
احدث الحاجة عدم فساد معلولها عند فساد العلة والا ستفاد في البقاء

ويدل الاصح مفرغا على علته محدوث بها فانه يجوز ان يكون محدوث بعلته
 بالحاجة في اصل الوجود فما دام الوجود يكون محتاجا وان يكون الاجتناع ناشبا
 عن محدوث واما اذا كان المراد ما ذكر فلم يفرغ نوع صحيح فمائل فيه قال
 ان الممكن محتاج الى الموثر واحتياجه بعلته وذلك العلة عند الحكماء الامكان
 وعند المتكلمين محدوث وعلموا بان الاجتناع يعرض محدوث فالحاجة
 عندهم مطلقا منزهة على محدوث وهو متقدم عليها تقدم العلول على العلة
 لا تقدم العلة على المعلول ومن هذا القبيل ما قالوا ان علة الرتبة هي الوجود
 بمعنى انها متعلقة به بالذات فالحاجة عندهم ليست متقدمة على محدوث
 حتى يلزم على تقدم عليه تقدم الشيء على نفسه انتهى واراؤ بقوله وهو متقدم
 عليها تقدم المعلول على العلة ان تقدم محدوث على الحاجة مثلا تقدم الفرض
 والغاية واراؤ بقوله فالحاجة عندهم ليست متقدمة على محدوث بل هي تقدم
 الذي للغرض والغاية حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه لكون التقدم من الطرفين
 بحسب نحو واحد من الوجود ثم قال واحتج ان الاجتناع عارض لاصل الوجود
 فليس عارض للمحدوث حقيقة فضلا عن ان يكون عارضا بنفسه الا ترى ان
 الاحداث مقدم عليه موخر عن احتياجه وفي كلام الشافعي قدس سره اشارة
 اليه انتهى بذا على طريق القائلين بالجعل الموقوف واما على طور القائلين
 بالبسط فالاجتناع عارض بنفسه لغيره لفرق بينهما فمائل فيه ولا يخفى
 انه ليس معنى محدوث في هذا غير واراؤ على ذلك المحقق رحمه الله تعالى
 فانه لم يدع انه معنى محدوث في اصطلاحهم بل يدعوا انهم ساءلوا في اطلاق

لفظ احدث فاطلقوا لفظ احدث وارادوا به هذه الحسنة والفرسية
ان احدث المتأخر عن الحاجة لا بدعي عاقل عليه لها قدر **قوله** والاما
يلزم عليهم استغناء الممكن انه قد اقبل احدث على المصطلح لما صح هذا النوع
الغير فكذا اشترك الورد ولا منفع الا اذا توسخ في العلية ويقال امراد
الحاجة في احدث كما قرر من قبل **قوله** مع اننا نعلم باهترة بان الاجتناب
لا يترب عليه آه هذا ليس مقصود ذلك المحقق ذو بسبب مقصود نصيحي عليه هذه
الحسنة بل مقصوده دفع مفردة تقدم الشيء على نفسه كما يدل عليه سياق كلامه
فانهم **قوله** اعلم ان الاولوية الدائمة معين ان كان نقول في الطائفة ان لو كان
طرف الوجود اولى فاولية يكون عين الذات والا لكانت معلنة اما من
الذات فلزم تقدم الذات عليها بالاولوية لونية او الوجوب لان الشيء
ما لم يقرر لم يوجد لا يوجد غيره والشيء لا يقرر ولا يوجد الا ان يكون راجحاً من
العدم او من الغير فلزم اجتناب الذات في الاولوية الى الغير وقد فرضت
واحدة واذا كانت الاولوية عين الذات امتنع السلب الذات عنها فامنع
الطرف امر جرح فقد بلغت حد الوجوب نفس عليه حال عدم ونية عدم عليه
المعذور لها اظهر وقد ارد صاحب الاقضية ان لا يبطال الاولوية الدائمة كلاماً
لقبضي العجب العجائب اقبح بالقوة به عند اولى الباب هو ان اجتناب الممكن
الى اجاعل في نفس حصفة الضرورية وجل الوجود في درجة تضاعف الحاجة
فانه متفكر الى جعل اجاعل جوهر المبهة والوجود بنفسه الى نفس المبهة انفسا العارض
اللاحق الى امحورض المحقوق به والمبهة ما لم يجعلها اجاعل او لم يخط عدم جعلها

لا متخورة ومع عدم جعل الاشياء بعينها بالهبة بل انما القدر شي ونحوه
 من احتياقي لعدم الجعل والامكان لا ضرورة لجوهرية الهبة ولا تجوهرية وانما خفيف
 به ما دخل في جبر الجعل واما ما لم يجعل في طرف ما من طرف الوجود فانه ليس
 بشيء في ذلك الطرف في الصالح الاستقام مفهوم الله الاعلى التقدير بحيث
 فالفرق بين المعدوم الممنوع ان المعدوم الممكن لو انقلب في حكم العقل
 من الهبة التقديرية الى هبة حقيقية كان الامكان من اعتبارات تلك
 الهبة بخلاف الهبة التقديرية المستغنى عنها وان ضارت هبة حقيقية بحسب
 المسخيل ولو الف الف مرة لم يتا منسلخ طبا عنها عن الامتناع ولم يوص
 جوهرا اعتبارا الامكان بالنسبة الى التفرد والوجود العدم لا ان المعدوم
 بما هو معدوم ممكن بالفعل او المعدوم بما هو معدوم بالفعل موضوعا للاشياء
 فاذن ابن هبة قبل الجعل في موضع ادلونية مفهوم ما بالقدر لا لبيان
 ان جوهرا كون نفس شي جاعل يمنع وانه وفاعل جوهريه ورسب
 من في خبر الطباخ الاشياء من حيث الالتيان به واما ان بعد الحكم عن
 عن التبيان بعد التثبت على هذا الاصل انتهى وانت لا ينبغي عليك
 ان ليس هذا الكلام موه وتقول لمع لا يريد محصلة ان الممكن اذا لم يكن
 مجعولا لم يصير هبة في عالم التفرد ودخل في بقية البطلان فلا يغير موضوعا
 بادلونية شيء بالقياس اليه لا استثناء ولم يدرك هذا لا يجلو عن منوت
 المصادرة او ليس فرض الادلونية للتفرد والوجود من تلقا الذات الهبة
 راققا للفاقة الى الجاعل وكما في التذوت في نفسه لاس الفاعل

فلا نسلم ما رخص الاولونية لبطالان عند عدم الاضافة بل بخروج الاولونية من دون اضافة المفضل وجايز العزم جواز امر حواحي حيث لا يخرج الى عالم الواقع للمرجعية السردية الابدنية فاذن لا بد في التقييم والتعريف لهذا المقال الكلام الى الاستعانة من عدم خروج الطرف الاول الى عالم التفرود والذوات وعند هذا يحتاج الى هذه المكلفات والى ثواب الدور الذي هو من اعظم الاستحالات ثم في كلامه نوع آخر من المحلل والارسل لانه يظهر من كلامه المخبر وان الممكن غير منصف بالامكان حال عدم الاعلى بسبيل التفسير وانما منصف به حال الوجود على سبيل الحقيقة وهذا كما ترى باطل بالضرورة العقلية وبطالان الذات لا ينافي بالانصاف به على ان يقع جهة للمفضلة ولم يفرغ ما يتلوه في الضعف الاول ان المفضلة الممكنة انما تفضلي بغير موضوع المشتبه بالامكان حال خروج المحمول من القوة الى الفصل لالحكم بالامكان وهو نفس مقربا بالامكان الممكن في الازل مع استحالة الوجود والتفرد فيه فلو احتياح الانصاف الى تفرد الموضوع ووجوده لم يكن الممكن متكاملا في الازل فالانصاف بالامكان على ان يقع جهة لا ينافي بالاطلاق على المفضلة الاصول الفلسفية والضوابط الحكيمة ههنا وفيه ما قد اقتضاه انما في مقصد نبوت المهيئات فتذكر وقد يستول على البطلان الاولونية الذاتية بانه لو حصل الاولونية للوجود لزم اما الحاد والشيء بنفسه واما تحت عدمه المرجح بنفسه وبما انه ان الرجحان المنعك من الذات اما على مفضلة للوجود فيكون الشيء موجود بنفسه واما ان يقع الوجود الرجح بنفسه لا باقضا من الذات ولا من غير ما خرج وقوع عدم ممكن فاما العلة وكس علة عدم الاعداد علة الوجود

وقد فرض ان ليس للوجود علة مفصلة له فلا علة للعدم فالحق وقوع العدم المخرج
منه وهذا كلام متين وقد فبر ان وجود الممكن زائد على هيئته وكل صفة زائدة
فتبنيها معللة فلا بد من علة وعلى تقدير الاولوية الذاتية لا يكون علة امر محتمل
غير الذات فيكون معللا من الذات فقد لزم عليه الشيء بنفسه ثم انه قد فرض جواز
العدم جوازا مروجيا وعليه ج عدم الذات لانه عدم علة الوجود وقد جاز العدم
حين وجود الذات فقد جاز العدم من دون تحقق علة العدم بل مع تحقق علة
الوجود وهذا البطلان متوقف على زيادة الوجود على الممكن والاول ان يخرج
الاستحالة كون العدم علة لنفسه واما جواز العدم من دون تحقق علة فلزم منه
غيره لان مروجية العدم انما تعضي جوازه في زمان الوجود بان يرتفع الوجود
ويقوم بدله لا بان يكون معه فتدبر **قوله** ان يكون الاولوية بالسنة الى
ذات الممكن ضرورة هذا الاحتمال ظاهر البطلان لانه اذا كانت الاولوية
واجبة بالنظر الى الذات مروجية الطرف الاخر واجبة بالنظر الى الذات
ودفع الطرف المروج مادام مروجيا محال فالطرف الرابع واجبة بغير
بالاولوية جواز الوجود فاقسم **قوله** والثاني ان يكون الاولوية بالنظر الى ذاته
اولى اه قبل في البطلان هذا الاحتمال ان الاولوية كما كانت متعقبة الذات
كانت الذات موجهة لها ولا يمكن بطلان هذه الاولوية والا جاز تخلفها بما
بلا سبب فلم يرجح المروج بلا سبب او سبب فلعلم ذلك السبب دخل
في الاولوية فلم يكن الذات كافية في انقضاء الاولوية وهذا لا سبب اذ لا
يقول سبب المروج سلب الذات كما ان الاولوية سلب الذات فلا يلزم

الاجتناب الى الغير واما حاصل ال اولونه الاولونه انما لغرض جواز ارتفاعها مع بقائها الذات
المقصود للاولونه حتى يحتاج الى سبب يكون لهضمة للاولونه غير الذات بل يجوز ارتفاع
الاولونه مع ارتفاع الذات ارتفاعا مخرجيا فلا حلف قتال لكن العوض عليه ملحق
بالبطلان لارتفاعه لان المقصود الاصل من البطلان الاولونه الذاتية ففي باب
انبات الصالح والوجود الاربعة الاخيرة ليس فيها توهم الا انه قد اورد في المحاشية
بان ما به الاولونه الى حيث انتزاعها نفس الذات اه قد استدل المحقق
الدواني رحمه الله بان ما لغرض ربحان طرف فهو لغرض بعض مخرج حنبه الطرف الاخير
للتصالح بين الراجحة والمخرج حنبه يستلزم امتناعه لا امتناع ترجح المخرج واما
استلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات واعترض عليه بان
امتناع ترجح المخرج يمنع بل مرجح المخرج غير اولي فلا جمل هذا في المخرج رجح بوجه
يندفع هذا المخرج اذ هو ان الاولونه معنى انتزاعي لا بد من من حيث انتزاعه وكما
فرضت ذاتية من حيث نفس الذات من حيث هي فكانت الراجحة في مرتبة
الذات فمخرج حنبه الطرف المقابل في مرتبة الذات ايضا وما كان مخرجيا في مرتبة
الذات يكون ممنعا في مرتبة الذات وما كان راجحيا في مرتبة الذات يكون راجحا
ضرورة امتناع راجح حنبه المخرج في مرتبة الذات قال في المحاشية كلما كان ما به الراجحة
واجبا والمخرج ممنعا بالنظر الى الذات انتهى هذا كلام منين الا انه لا يلزم هنا طر
قال تعارض الاولونه ان منشا والا يتراءى قد يكون منشا وراجحة فيجب
انصافه بالانتزاعي وقد يكون منشا من على سبيل الاولونه فيكون الا انشا
به اولي واذا كانت الاولونه اولي غير راجحة الثبوت كما فرض في النحو الثاني

من انفسهم الثاني يكون المنشأ مسمى لا متراج الاولوية على سبيل الاولوية في سلم
امتناع ترجح المروج في مرتبة الذات ودخول الطرف الرابع في مرتبة الذات
بل يكون الطرف الرابع اولي في مرتبة الذات والمروج غير اولي بها وان ضم الله
مفدمات ذكرت ذكرت لاثبات الغنية وارجع الي ما قررنا في صدر العجبت ثم الكلام
فندكر ثم احق ان امتناع الاولوية الغير البالغة هذا الوجوب ضروري لا يحتاج الي
البيان فان امتناع مروج المروج احلي من امتناع ترجح احد المنشأ وبين فاذا كان
طرف مروجاً بالنظر الي الذات كان ممسكاً بالنظر اليها باضرورة والكاره عباد
ومكافئة فما ذكر ذلك المحقق تام والاعتراض عليه عن اصله سافط وما ذكره
البحر في ربح انهم مفدمات وحديثة ضرورية نامية في افادة التصديقي والفتح
فيما مثل الفتح في سائر الوجوديات فاقم بان افضاء يمكن احد طرفيه
على سبيل الاولوية كما ان كان اولوية احد الطرفين بافضاء المنشأ وكذا
اولوية احدهما بالقياس الي ذاته كما اذا كان نبوت الاولوية لا بالنظر الي افضاء
بل يكون نبوتها بنفسها اولي **توجه** لان افضاء الشيء بامر على اي نحو كان اذ
قال في المحاشية الضرورة العقلية لشيء بان افضاء الشيء على سبيل الوجوب
او على سبيل الاولوية في طرف وكذا العنيفة بالقياس اليه على اي نحو كان
ليست على ان يكون له نبوت قبلزم تقدم الشيء على نفسه او مقارنته للعدم
انتهى لزوم على نفسه اذا كانت الاولوية اولوية الوجود ومقارنته للعدم
اذا كانت الاولوية اولوية العدم وبغير سكت لان التقدم على تقدير **افضاء**
مسلم وعلى تقدير نبوت الاولوية بنفسه لا بافضاء الشيء لاجل اولويتها

فغير مسلم بل الذات والاولوية يكونان في درجة واحدة الا ان يقال الاولوية
الذاتية لا يمكن ان يكون عين الذات والا بلغت جداولها لا متناه السلاخ
الشيء عن نفسه فيكون صفته زائدة فيه **قوله** واما الملازمة فلا ان سلب المقتضي
اذا قال في المحالة ضرورة انما يكون البقي بالنسبة الى مقتضى ذلك الشيء مع
ان الامر فيها الوجود والعدم بالنسبة الى نفس الممتنية ومن البين ان التقية
اجدهما بالنسبة اليها يستلزم البقية الاخر بالنسبة اليها ايضا انتهى **قوله**
ولا يمكن اقتضاء سلب الممكن اذ اقتضاء سلب الممكن وجوده على تقدير اقتضاء
الممتنية اولوية العدم واقتضاء عدمه على تقدير اقتضاءها اولوية الوجود
قوله ولا ينصور بالقياس اليه اولوية اجدى لما قل ان يقول لم لا يجوز اولوية
العدم بالقياس اليه لطلان الممتنية على تقدير ان يكون اولوية الوجود ثابتا
للممتنية من غير اقتضاء لاجل اولويتها عاينه ما في الباب ان سلب الممتنية
لم يخرجها عن واقعها وانما الواقع الممتنية لكونه موجودا في اولي بالنظر اليها
فما لم فيه مقتضى وجوب حدوث شيء اخر اذ فيه ان الحدوث وجود بعد
العدم فلو كان واجبا كان نحو من الوجود واجبا فيكون اصل الوجود واجبا
فخرج الممكن عن الامكان فلعلمه ان اولوية وجوب الحدوث وجوب كون الوجود
بعد عدمه وبذلك لا يقتضي وجوب نحو من الوجود **قوله** فلما ان وجوب الحدوث
اذا يعني كما ان وجوب كون الوجود بعد عدمه لا يستلزم اولوية اصل الوجود
ونفسه كذلك امتناع البقاء لا يستلزم اولوية اصل العدم **قوله** هو ان
ممتنية الحركة مقتضى النفس والتجديده هو موجود في الخارج هو الحركة التي بمعنى

المتوسط والزمان الذي بمعنى الان السبيل على ما هو مشهور ومما يجب ذنبها -
 اذ ان ثابتهان كذا في الحاشية وفيه إشارة الى ان التحقيق ان موجود من الحركة والزمان الا
 المتصل الغير الفار الممنوع عليه البقاء فهذا الرد انما هو على المشهور لا على التحقيق **قوله**
 وبهذا ظهر معنى السهولة وانها لا تستلزم الاولوية للعدم من ذات الممكن **قوله** وانها
 ليست بالنظر الى الغير فان السهولة فيها لا تمنع الاضفاف وهذا ليس من الغير
 فمأذرة في وجه الرد غير ظاهر **قوله** فان الضرورة والاولوية متناقضان اي الاولوية
 الذاتية هي مفضي الذات على سبيل الوجوب وهي بهذا المعنى لو كانت لمكانت
 ممنوعة الا لتفكاك والضرورة الغير ممنوعة الا لتفكاك عنها وهما متناقضان لان
 الاولوية يستدعي جواز الطرفين كذا في الحاشية اللهم الا ان تمسك بان الاولوية
 الذاتية هي مرتبة الذات اه إشارة الى ضعفه لانه بلغوج ساير المقدمات المتدولة
 في الدليل ودلالة الغير بقوله فالاولوي كذا في الحاشية **قوله** الاولوي ان يقال
 اه هذا الكلام مأخوذ من مصوص المعلم الثاني الى فكر كذا في الحاشية وقال
 في حاشيته اخري فيلزم ايجاد الشيء لنفس الطرف الاولوي ان كان وجوده يلزم
 الاول وهو كما يلزم على مذيب المتكلمين في الواجب بالذات وان كان عدما يلزم
 الثاني لان ج يكون الشيء معدوما لنفسه وعدمه اثر له اذا انما يتم اذا كانت
 الاولوية باقتضاء الذات واما اذا كانت ثابته له لا باقتضاء فلا يلزم ايجاد
 الشيء لنفسه ولا اعدائه ولعل مراد القادالي باقرا ما سبقا من ان الاولوية
 ان كانت باقتضاء الذات يلزم ايجاد الشيء لنفسه والكانت بالاعتضاء
 يلزم جواز العدم بنفسه كما مر تقريره فندكر **قوله** كيف والا جيناج في الوجود

بدا الكلام حتى لكن لا ميس القابل لان مقصوده ان الواجب الخارج عن القسمة
هو ما كان الوجود ثانيا له بالوجوب من غير التفات الي الغير وبقايله الممكن ثم بعد
التبوض يظهر انما يكون الوجود واجبا لا بالتفات الي الغير لا يحتاج الي حاشية ايدة
بالبرهان فالممكن الخارج عن القسمة لا يجب له الوجود لعدم لا بالتفات من
الغير فالمدعي ان الممكن لا يكون طرف منه اولى واذا كان الطرف الاخر ممسعا
وان كان الامتناع بالنظر الي الادلونية الذاتية لا سفي الممكن ويلزم خلاف الفرض
عامل **في** الدواب اثبات الصانع اه قال في الحاشية انظم ان العرض
في المتعين رفع الدواب اثبات الصانع علي الاستخلا في فلو سئل سواك
علي الظاهر يلزم ذلك اتقي اعلم ان طرني العلم بالصانع الاستدلال بوجوده الممكن
وحاجته الي الصانع وهذا قد ثبت بالطال الادلونية وماراة باثبات عدم لغايتها
فمقصود المسائل ان التقرير بها خذ فيه الطال الادلونية الذاتية سري وبدا
طاهر جدا ومعنى قوله مسد باب اثبات الصانع انه مسد باب العلم بالصانع بهذا
الطرن اخاص فتأمل **في** فيكون عدم سبب لعدم اه قال في الحاشية علي ذلك
التقرير يكون ملك الادلونية ثمانية لذاته مع الصمام عدم ملك الادلونية يلزم
تقدم عدم عدم الادلونية علي بقوتها وبقابل ان يلزم ذلك انتهى وجه لزوم
لا يظهر الا ان عدم الادلونية اذا كان سببا لعدم الطرف المرحوح كان عدم
عدمه سببا للطرف الراجح والشي لا يوجد من السبب الا بان يكون اولى
وراجح قبل وجوده منه فيكون الادلونية ناشئة منه فيلزم تقدمه لكن لقابل
ان يقول ان سبب العدم اذا كان عدم الادلونية مصدب سبب وجود وهو

نفس الاولوية واللازم منه ان يكون مفهوم عدم شبا فتايل واما الترتيب فمفهوم
عدم عدم تبعيد كل البعيد فتايل **قوله** ليس بها انقضاء اخر متعلق بدوامه اه بل
الدوام والوقت المخصوص في طرف العلم من ترايط العلول الذي هو اصل
الوجود انتهى اعتبار الدوام في طرف العللة لم يظهر له وجه **قوله** نعم يريد عليه ان بعد
اولوية احد الطرفين اه خلاصة الايراد اما ان عدم الاستيلام ان يقع في وقت
وان لا يقع بل يجوز ان يكون الوقوع في وقت مع عدم الوقوع في وقت اخر
مستحيلا وان كان عدم الوقوع جانبا في نفس واما قول المحقق رح ان بعد اولوية
احد الطرفين منسج الطرف الاخر فنفية ساهل لا تحفى وقد يورد ايضا ان الدليل
لا يشمل الاينات محقق الاستدلال انه عند اولوية اسهل هل يكون الطرف
ممتلا وقوعه مع بقاء علته فاما السبب فيلزم رجحان امر جرح بلا السبب
فلينقض هذا السبب دخل في وقوع الطرف الرابع فلم يلف الاولوية امر لا يلو
يمكن في حد يوجب وج لا يوجب الايراد ان فان قلت وقوع الطرف
الاخر ممكن في زمان الاولوية وان لم يكن شرط الاولوية لكن لا بان معنى الا
ويقع الطرف الغير الاول بل بان يرتفع الطرف الاول في اولوية معا وكذا
اولوية الاولوية وكذا او هذا لا يغير لقائه الاولوية وذلك لان الاولويات
غير بالغة حد الوجوب قلت اذا كان كل من الطرفين الرابع واولوياتها جانبا
الارتفاع فاما السبب لعدم دخل فلم ينفى ما فرض علته ولم يلف العللة
في ترجيح الطرف الرابع واما السبب فيلزم رجحان امر جرح لا سبب ومثله
نقال في الاولوية الدائمة فتايل ذلك ان استدلال على هذا مطلب اه

توضيحه انه لو لم يجب المعلول على سبب انقضاء العلة لم يكن عدمه مع انقضاء
العلة فقد امكن تحقق النقص مع انقضاء عدمها فلم يتم إمكان عدم المعلول عدم
علته وكذا لو لم يجب عدم المعلوم عدم العلة لم يكن وجوده عنده فيلزم وجود المعلول
بلا علة وهذا البيان شاف وكاف ومنع امتناع وجود المعلول بلا علة ويجوز
يكون ممكنا غير اولى بمكابرة فاصح لا يلتفت اليه **قول** الشارح المحقق قدس سره
رجح حيث يستعمل خلفه لا يظهر من هذا ان البيان استحالة تخلف المعلول عن العلة ووجوده عند
سببها وانما يظهر استحالة التخلف عن مجوز انقضاءها ودجوبه على سبب انقضاءها الا ان
ان اجعل ان اذا كان فاعلاما محتملا او اراد او اراد ان يقع المعلول بعد مدة كذا انقضاء
بعد تلك المدة لان الرجحان الذي جاز من ارادة المخاررجحان بعد مدة فوجب
بعد مدة المدة لا قبله والا يلزم الرجحان بلا سبب وحدوث دخول الوقت على
هذا التقدير في العلة التامة مما لا يلتفت اليه ولعل مراد الشارح المحقق قدس سره
سيرة استحالة التخلف عن نحو انقضاء العلة فانهم المراد بالسبق سبق
الذاتي اهـ اشارة الى دفع ما اوردته صدر الشريعة رحمه الله تعالى على
سبقه الوجوب بان الوجوب صفة للموجود فلا سبق الوجود فاجاب بان
السبق في بطلان العقل لا محبت فان الموجود ليس الا ذات المعلول لكن
العقل يقرب من التحليل يترفع عنه الوجود اجماعا والامكان والوجوب
فمحتمل سبقه الامكان على اجماعه وعلى الوجوب والوجوب على
الوجود وقد تقرر الايراد بان الوجوب كيفية للتسمية الفعلية وجبة للتفصيل
فلا نفيد على الوجود الذي هو المحمول اعلم ان صاحب الاقنى الامين

بعد ما اجاب عن الايراد الاول بنحو تقديم الصفة على وجود الموضوعات ساعلي
 تقدم الصورة على السبيل وحكم بعدم الفرق في الحكم في الوجود البعدي والوجود
 الانشائي وفرق عبادات مطية لا يزيد محصلها على ما قرر المحقق في حال في دفع
 الثاني والوجوب الذي مضى تقدمه على نفس امنية المنفردة وعلى وجودها في
 قولك وجبت امنية فنحورت فوجدت فان تجوز الوجوب فيها محمول وليس
 ما هو جهة نقولك الوجوب جهة العقد ان عني به ان من الوجوب ما يكون
 جهة فصحيح ولنا استغربه اذا الوجوب بعني به محمول وان عني به ليس
 يكون الا جهة ففسطه اذ كل من هذه الثلاثة قد يكون جهة وقد يقع محمولا
 بغير قولك الفعل واجب بالامكان ويمكن بالضرورة وشركب الباري
 ممتنع بالضرورة فالوجوب في الاول محمول واجتهه في الامكان بالامكان
 الثاني محمول واجتهه الوجوب والمحمول في الثالث هو الافتناع واجتهه
 الوجوب ايضا فيكون القول تقدم الوجوب على نفي امنية وجوده نقول
 بان الممكن صار ضروري بنفي امنية فنقررت امنية صار ضروري وجوده
 فوجد ضرورة ضروري النفي والوجود يمكن بالذات مستند الى الجاعل
 لا ان الممكن صار منفرد الذات بالضرورة فنقرر وصار موجودا بالضرورة
 فوجد بين الاغيارين فرقان بين ضرورة النفي والوجود وان
 النفي بالضرورة والوجود بالضرورة للبا متقدم بالاغيار على النفي
 والوجود بالاطلاق وعلى النفي والوجود بالضرورة فالجاعل اول الفعل
 ضرورة بالنفي والوجود ثم يفعل النفي والوجود فيلزم صدق النفي والوجود

بالضرورة فاذن لم يلزم

بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورة بدون صدق المطلقة علي ان لاحد ان يلزم ان
المنع هو اقتراف الضرورة في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدم الضرورة علي المطلقة
بحسب الاعتبار اذ لا زنا وتوافقنا في الصدق بحسب نفس الامر فذا انما من
الفحص وسلوب التحصيل وفيه اعتراف بان الوجوب وجوبان وجوب محمولي جهة
والمقدم الاول ودون الثاني مح قد لزمت وجوبان احدهما سابق والاخر لاحق غير
الوجوب بشرط الوجود فلم يثبت وجوبات وقد اجمعوا علي تحقيق الوجوبين لا غير
والضمير د عليه ان الوجوب عبارة عن ناكدا الوجود ولا يصح تقدم ناكدا شيء فتأمل
ثم ما قال في العلاوة من سبق صدق الضرورة علي المطلقة فانما سيفهم لو لم
يكن الضرورة كيفية النسبة الفعلية وبذا في خفاء ثم قال بعد بذا في الاحاطة بمحو
اخر ما سهل لك ان يجعل الوجوب السابق قبل اعتبار التفريغية الممكن متعلقا
بمفهومه الذي يلحظ بازاء متهية تقديرته فيكون بحسب في لحاظ الفعل لذلك
المفهوم وبانحباب الفاعل ان مطلب من متهية تقديرته الي متهية خفيفة فوصف
بوجوب التفريغ بحسب الاستناد الي افعال والتعلق به ووصف الضر بوجوب
الوجود بالاسفاد اليه فتصير محكوما بالوجوب ولعبر عن ذلك بالوجوب بحسب
التفريغ والوجوب حال التفريغ والوجود وسمي الوجوب اللاحق والاسب
عليك ان هذا نحو ان الاضاف امر تقديرية يصفه ثبوته واقعية بل لصفه ناكدا
لوجود وبذا لا يفوه به عاقل ثم لا بد علي هذا الضم ان يقول بذا الوجوب غير الذي
هو جهة القضية ثم بذا الكلام لطايره يدل علي ان معروض الوجوب اللاحق المتهية
حال التفريغ والوجود وسنبطل من كلامه ان شاء الله تعالى ما يدل علي ان الوجوب

للهيئة المفيدة بقيد الوجود فانظر فيمكن لعامل ان يقول الوجود السابق ليس
 وصف المعلول انه يعني الوجوب السابق وجوب صدور المعلول عن العلة بل
 وجوب كونه بحيث يحسن الصدور وهذا صفة للعلة قطعاً فلا يصح ان يقال
 يخرج من المعلول هذا الوجوب ومن هنا يخرج اجواب عن الابرار من المذكورين
 بان الوجوب السابق ليس صفة للمعلول حتى يمنع التقدم بل انما هو من صفات
 العلة ومرجعه ما ذكره لكن قد يوصف به القول على طرفه الوصف بحال المتعلة
 وهذا هو الذي اخبر صاحب الاق المين اخرتم برفع هذا الشكال اخرتم
 الشي الواحد لا يكون له وجوبان بالقياس الى وجود واحد وهذا اخرتم بوجوب
 سابق ولاحق واجاب صاحب الاق المين لكن الوجوب من السابق
 واللاحق ليس بالقياس الى شي واحد بل بالقياس الى الواجب بالوجوب السابق
 هو الممكن لا بشرط انصافه بالمحمول بل ذاته بما يملك الذات لا بما يضاف
 منفردة وموجودة على قياس الشرط بشرط الوصف حتى اذا اخذ موضوع
 القضية من حيث جودها مطلقاً غير مفيد بذلك الشرط ارفع الوجوب باللاحق
 والوجوبان من اللواحق العقلية ومعرضاها متخار احداهما عن الاخر في لحاظ
 العقل بحسب التماس الحمل بينهما وان كان واحدة بالذات في نفس الامر
 واهمال الاعتبارات التي احتلال العلم وخير بطلان الحكمة اتقى وقد منع في بقية
 معلوم الاطباء المجلد يظهر من هذا الكلام ان معروض الوجوب باللاحق ليس
 نفس المعلول بل هو مفيد بالوجود فالوجوب الذي جعله جهة القضية سوي الوجوب
 السابق اي شي هو ولا ارتباط في ان الوجوب الذي هو جهة القضية موضوعها

نفس المعلول المقتضية قد اُزِمَ بشي واحد بالقياس الى وجود واحد وجوباً وجوباً
محمولي نظري ودوجب بوجهة القضية فاستفرا الاشكال مفردة ثم اراي نظرياً بالقياس
في ضوء الظاهر ان يبدأ وجوب واحد بوجهة القضية كما كتبه عن انفره المتناك
ونبهه للاخطأ مستقلة فنجعل محمولاً هو الوجوب السابق وهو اثر العلة فالحكم بالسفة
انما يصبح سفة ناكدة الوجود على الوجود واما الوجوب الذي هو صفة فهو الايجاب
يجعل الوجوب السابق صفة عقلية ووصفاً محمولاً ويجوز تقديم الصفة الاعتبارية
على وجود الموصوف ذمارة بحكم بانه صفة لمهنية لمهنية تقديرية غير واقعية مضمضة
نبوت صفة ناكدة الوجود لمهنية تقديرية ذمارة لبعض بانه من صفات اجاعل والله
ليطير بالخواص في ضوابط الصوفية الكرام ان الممكن له نبوت في علم الغرر
وكه حفضية منفردة فيه فاذا اراد الله سبحانه ان يقض عليه الوجود ويجرعه الى عالم العقل
فست له ان تمثيل وتفر في عالم الموجود وهذا هو الوجوب السابق فيقرر ويوجب
انفره الوجود وهذا هو الوجوب اللاحق وهذا هو كيفية النبذ الفعلية وهذا الوجوب
قد بعثته للقضية ويكي عن انفره المتناك وقد جعل وصفاً محمولاً على المهنية المنفردة بما
منفردة فانهم ولا نزل والعلم القام عند علام الغيوب **فرا** فيه سامح لان الامكان
سلب الفردرة بالنظر الى الذات اه حاصلة ان ظاهر عبارة الشئ قد سره
المحقق ان الامكان بالنظر الى الذات والفردرة بالنظر الى الغير والامكان
سلب الفردرة بالنظر الى الذات فهذا السلب ان الامكان بالنظر الى الذات
فقد صار بالنظر الى الذات في السلب وهو باطل بل هو مفيد للمسلوب فلا بد من
التحيز في كلامه وتقال اراد يكون الامكان بالنظر الى الذات ان سلوه بالنظر

الى الذات ويزاها النافع مما فانه يحلف الملوب والثابت واما لو كان السلب
 بالنظر الى الذات معني السلب في لان الاختلاف في العلم لا يرفع الثاني **فرد**
 ويكون متافيا للوجودين اه قال في محاشيه بالنظر الى الذات على تقدير ان يكون
 متعلقا بالسلب يكون نفس الفردرة سلوية بالنظر الى الذات والثانية بالنظر
 الى الغير فيلزم اجتماع المتماثلين وهو محج وان كان بعلمين على تقدير ان يكون
 متعلقا بالفردرة يكون سلوية بالنظر الى الذات والثانية الفردرة التي هي بالنظر
 الى الغير ولا يلزم اجتماع المتماثلين لغاير الفردرة **فرد** - لا بالمعنى المصطلح
 الذي مر بهما بقصة الذات من جهة مطلق الوجود او في زمان الوجود **فرد**
 منسبة على امتناع الانقلاب اه فيه وقع لما عيب ان يتوهم ان هذا منسبة للعدم
 نفس المدعي وجه الوقع الضم ومما انما يلزم هو التسلل اه الذي يلزم هو التسلل
 في العبد او هو محج مطلقا **فرد** - مع انه ان اراد بقوله لم يكن هو في حد ذاته او فاعلى
 في محاشيه هذا التردد لا يجري الضم في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع على
 نقول في الشئ الثاني ان اراد بالوجود اصل الوجود من حيث هو وليس المكان الازلي
 بان يكون في الازل غير ناله بدون المحض وبالمجمله المكان الوجود المطلق ما يلزم
 المكان الوجود انما هو الوجود الازل من حيث انه وجود ازل في فردرة عدم
 استلزام المكان الباطن المكان المحض ذلك ان تقرير جواب الشك بان وجود
 العالم في الازل ممكن ولم يوجد بوجوده مانع وهو خصوصية كونه ازل باو مال به النظر
 واحدة **فرد** - فيلزم امكان الازلية بحسب هذا الوجود فيلزم امكان ازلية الجاد
 من حيث يصح انتزاع احدوث عنه بحسب الوجود انما حرجي وهو فسطحة كذا في

الحاشية **قوله** لان النفي من حيث هو نفس اعتباري وانه كلف ان لا يعبر بالنفي
 حذر بل نأخذ ذات الحادث بما انه صحيح لا نأخذ احد وث ومعرض له وما
 احاط به الش المحقق قد كسر في حقها لان ذات الحادث بما انه معرض
 مفهوم موجود فلا بد من عروض الامكان له فقدر المقصد الخامس في الحاشية
 القديم **قوله** الاول وجوب الصدور لظن ان ذات الفاعل مع عدم تعلق
 قصد واردة وهو المراد بقوله مع قطع عن ارادة الفاعل **قوله** وهو ليس
 محل اختلاف اه اى ليس محلا للتحلاف الواقع بين الفلاسفة الذين
 بعد لافهم وبين المتكلمين والافرقان وقائلان بهذا النقص الايجاب
 ففرقة من قدام ارجله نوان هم الذي يجوز علمه الله تعالى مسئلة امكان
 وفرقة اخرى هم القائلون بكونه علمه تعالى حضورا بغير مقدم على وجودات
 امكانات ويلزم الايجاب بهذا الوجه بالنسبة الى المعلوم الاول والصور
 احواله فية على النصير الطوسي القابل يكون علمه تعالى المعلوم والصور احواله
 فيه لكن لا يظهر التمام الايجاب مع ان لا يتوجه التلخيص الى هذا القول في
 الفرقه هو المرادة بما قال في الحاشية نقل عن بعض الفلاسفة بل عن
 اعيانهم الايجاب بهذا المعنى وهم ابنو العلم من غير ان يكون مناطا لبقوله الايجاب
 بهذا المعنى هو كون الفاعل من شأنه بحيث ان يفعل وان لم يتا ولم يفعل
 والاخبار ان الذي بقايله هو كون الفاعل بحيث يفعل وان لم يتا ولم يفعل
قوله والثاني وجوب الصدور لظن ان ذات الفاعل اه فية مسامحة حيث
 فسر الايجاب بالوجوب والايجاب بهذا المعنى كونه تحت الصدور بالنظر الى

حاشية
 جمل
 ٤٠

ذاته التي هي نفس ارادة الفعل لا اجل غايته رايده عليه **قوله** والممكنون الي
 الاختيار المتقابل له وهو كونه بحيث مرجح احد مقدر وره للغايه الرايده او
 بنفس الصفة القائمة **قوله** انه تعالى اوجد العالم اللارادة الرايده اليه وب
 الاشعريه واكثرها سرية رفع الله تعالى اعلامهم فخذل اعدائهم وبالارادة
 التي هي عنده اه اليه وبب المعجزه وبعض السعس **قوله** وجوزوا الترجيح
 بلا مرجح هذا هو المشهور ومحققهم لا يجوزون الترجيح مرجح وقد عرفت سابقا ان المرجح
 بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** علمت ان اثر الموجب على النجوى الاول
 اه هذا مسلم في الاجاب على النجوى الاول واما الاجاب على النجوى الثاني
 فلا يستلزمه لان المحلول بحث بهذا الاجاب يتعلق ارادة هي عين الدار
 فيجوز ان يتعلق في الاول بوجود المحلول فيما لا يزال وهذا يتعلق من
 مصعبات ذات الفاعل بالوجوب على النجوى الاول ولا بأس بكون بعض
 مبادي الفعل الاختياري غير اختياري **قوله** فظن بعضهم انه خلاف بين
 واصغبر له اه قال في الحاشية عند المغيرة لا بد في وجود العالم من مصلحة
 متعلقة به لا تقابل ما لا بد العلم بالمصلحة عندهم وهو عين الذات لان العلم
 بالاصلاح لا بد فيه من معنى الاصلاح فكيف يكون عين الله تعالى انتهى لا يظهر
 وجه معنى الاصلاح كون العلم به عين الذات **قوله** قال الامام في التحصيل
 اه قال في شرح الاشعارات قد علم ان التحقيق انه لا خلاف بيننا بين
 المتكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المتكلمين التفوق اعلى ان مجرد
 كون العالم ازليا لا ينافي كونه معلول علته ازلته بل القول بالعلته والمعلول

باطل لكن لا بهذه الدلالة بل للدلالة على ان الموثر يجب ان يكون قادر
اولا بالافتلا سفته ففقد الفعول على ان الازلي سيجعل ان يكون فعلا الفاعل
واذا كان كذلك طبع حصول الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي انفعاره
الي انفعاره المختار فلما ينافي انفعاره الي العلة الموضوعية واذا كان كذلك
طبع انه خلاف في هذه المسئلة **في** هذا الرد للمحقق الطوسي اورد في نقد
المحصل وشرح الاشارات قال الطوسي في شرح الاشارات اقول هذا
صالح من غير تراخي الطرفين وذلك ان المكملين صدورا باسريهم بنسبهم بالاعمال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله
مختارا او غير مختار ثم ذكروا العبدانيات حدوثه انه محتاج الي محدث وان
محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجودا كان العلم قد بدأ وهو باطل
بما ذكره اولافطهر انهم ما سوا حدوث العالم على القول بالا اختيار بل
بنسبوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس متفق
عليه عندهم لان معنى الاحوال من المتعزلة فاليقون به صرحا واصحاب هذا القول
اي الاشارة ينون مع امبيدائه الاول قدما كونه مسموفا صفات امبيدائه
الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسه ومن ان يجعلوا معلولات
لذاته واجبة هي عليه هذا الشيء ان احتسروا عن التصريح به لفظا فلا يحضر
لهم عن ذلك معنى متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم
على القول بالحدوث واما الفتلا سفته فلم يذهبوا الي ان الازلي سيجعل
ان يكون فعلا فاعل مختار بل ذهبوا الي ان الفعل الازلي سيجعل ان يصدر

الا عن فاعل ازل في نام في الفاعلية وان الفاعل الا ازل في التام في الفاعلية
 ان يكون فاعله عن ازل وما كان العالم عنده ازل باسبغوه الي فاعل ازل في
 نام في الفاعلية وذلك في علونهم الطسغية وما كان الهبة او عندهم ازل با
 في الفاعلية حكموا يكون العالم الذي هو فاعله ازل با وذلك علومهم الذنبية ولم يوا
 اليهم الي انه ليس بقادر مختار بل هو موالي ان قدرته واختباره لا يوجب
 كثرة في ذاته وان فاعله ليس كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية
 الحيوان من الطبايع حسب ما به انتهى ومحصل علي ما فضل المحاكم يرجع الي
 ان الامام روح ادعي ثلث قضا بالقلبا عن الفرضين لقلا غير مطابق
 احدهما ان المسكولين جوزوا اسناد الا ازل في الي علة موحية وانما نفوا
 ازل في العالم بالذات علي قدرة موشرة فيه فهذا اقل منهم بانهم نوا
 احدث علي مسد الاخبار وليس كذلك في سائر كتبهم بل الامم العشرة
 ويزاهم الذي يبعد ودفعه المحسوس روح وبيان انه من سوغهم واما بينهما
 نفوا العلة والمحلول وهو مذنب اليهم فاذا وثا ثانيا ان القلا سفة تجل
 اسناد الا ازل في الي الفاعل وهو ليس كذلك لانه بهم الي ان الله تعالى
 قادر مختار مع ان العالم ازل في ولا مفاة لان القدرة كون الذات بحيث
 ان يشاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا يستدعي وقوع المقدم بل مقدم
 الشرطية الاولي واقع واما ومقدم الثانية غير واقع واما بل يكون
 تارة انه فعل ازل في استند الي فاعل لازم الفاعلية وهذا محسوس لان محسوس
 عن العالم مشتمل علي الاحكام وحسب ما يات في الهاديات واخرى يحسب

عن المبدء الاول انه تام في الفاعل عليه معلوله لازمي وهو بحث الهمي عن واجب
الوجود بان اثاره لازمية وفي البحث الطبيعي لطروا انت لا تذيب عليك ان الحكم
عليه الفقهية الثانية بالذنب انما هو حكم على ما فهم منها لا على ما اراد الامام بهام لانه اراد ان
المتكلمين نفوا العلة الموجبة والمعلول الا في الواجب منها في العالم على ما يدل عليه
سوق كلامه وصفات البارئ عز وجل عند اصحابه ليس من العالم لان العالم ما
سوى الذات والصفات وكذا الاحوال الثانية وتعالى ومرار الامام رح
بالقدرة صفه بها صح الفعل والترك ولا شك ان الفلاسفة يتكبرون بهذا
المعنى وانما نقرون بما ذكر المحاكم فلا ذنب فيما اراد الامام رح انما هو من موافقة النظر
الذي اشار اليه بقوله وفي بحث الطبيعي لطروا ان البحث انما هو انما هو انما هو
وغيره لا يكون طبيعيا بل انما يكون بحثا طبيعيا لو كان عند الاحكام او محسبانيا
من جهة اعادة فافهم وفيه نظر لا عرفت ان الامام لم يجعله حاصله الا لاسلم
ان الامام رح نقل ان ففي لازمية العالم للدلالة على كون الفاعل مختارا بل انما
نقل اتفاق استناد الازمي واتفاق العلة الموجبة والمعلول الازمي بما
هو معلول اي اتفاق معلولية الازمي بعلة بالدلالة على كون الفاعل قادرا
مختارا فاعلة الازلية والموجبة مسفنة وكذا معلولة الازمي منتفئة لانه لا يكون
معلولا لازمي عندهم فمقدرة الاعتراض وثم كلام الامام رح ان المتحقق
قد كسر وعلم ان المقابل بان علة الحاجة لحدوث وحده اذ مع الامكان
انه كذا الدور والمحاكم على الامام رح وقال بخلاف في هذه المسئلة وانما
في ان علة الحاجة لحدوث او الامكان مثلا زمانا واما في علة

الحاجة لتفسير لا يمكن رفعه وانت قد عرفت ان الخلاف في علته الحاجة انما هو
 الخلاف في علته الحاجة الى الفاعل المختار ويجعل كون الاراد معلولا للموجب الصفا
 عندهم قرينة على فاقم **ولا يخفى** انهم لا يحتاجون الى النقل المذكور وقد مر من الكلام
 فيه سبعا فتذكر **إشارة** الى ان الاختيار معين اه النظر ان مدعي معين
 للقدرة والاختيار يعني الارادة وهو كونه بحيث مرجح احد مقدوريه لعلمه لكن
 المقوم لغير ما يطلبون الاختيار ويعنون به القدرة **والثاني** كونه بحيث
 انشاء فعل وان لم يشاء لم يفعل غير عن الشرطية الثانية بهذه العبارة لان
 التركيب وعدم الفعل يكفي فيه عدم شبهة الفعل مع انها توافق العبارة
 انما تارة ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن كذا في الحاجة شبهة كون الترك
 يكفي فيه عدم المشبه انما هو تارة يوجب عدم الفعل وان اريد به اللفظ فهو فعل
 لا بد من تعلق المشبه به ولذا قالوا انشاء فعل وانشاء وترك وانشاء فعل
 وان لم يشاء لم يفعل **فقال** **الثاني** ان يكون مع قطع النظر عن الخارج
 اه انت لا يذهب عليك ان صحة الفعل والترك بالنظر الى ذات الفاعل
 مع قطع النظر عن الخارج يصح الفهم على تقدير العينية الارادة قال نفس
 الارادة لا يكفي في وقوع امر ادبل لا بد من تعلق الارادة والكانت عين
 الذات وبالنظر الى نفس الذات مع قطع النظر عن التعلق الفعل والترك
 صحيح وبالنظر الى تعلق الارادة الترك غير صحيح فانفسه ان متلا زمانا و
 ان اريد بالخارج ما يكون غير الذات والصفات ولو اعتبارا به يتحقق صحة
 الفعل والترك لا يصح على نذهب احد قائل فيه تاملا صادقا بل نقول

الوجه الاول غير متصور انه يعني ان صحة الفعل والتكرب بالنظر الى الذات لا يصلح
على ترتيب انفسنا اصلا لانهم يقولون بعينه الارادة مرجحة قطعا فلا يصح
بالنظر اليه الا اذا قطع النظر عن الارادة المرجحة ولا يمكن قطع النظر عنها لكونها
عين الذات وفيه ما قد عرفت سابقا ان الارادة ليست مرجحة بل تعلفها
ويمكن قطع النظر عن التعلق الا ان يقولوا لعدم دخله التعلق وتغايبه نفس
الارادة قد بان لك اهم ان ارادوا الصحج الفعل والتكرب بالنظر الى الواقع
فترجح مع سادسهما في الواقع فهذا غير ممكن وانما هو يهوس من الهوسات كيف
ويجب التبرجح بالمرجح وان ارادوا الصحج بالنظر الى الذات القادرة و
ان كان في نفس الامر احدهما مرجحا لان التقابل بالتفسير الاول لا يمكنه فافهم
ما قال الطوسي انه لا خلاف في ثبوت الفاعل المتحار انما اختلف في
تعلق الارادة بالارضية او باللايرضية وان الفاعل بل يصح يحلف عنه ام
لا وحق الثاني كما قد علمت فان يحلف عن نحو تعلق الارادة لا يصلح
فان كان الموجود بهذا الوجود غير موجود بالموجود الاول اه وجه الملازمة
ان انصار سنده على اتحاد الثاني بالاول بوجه واحد قد فرض معاينه الموجود
صار ذلك الامر المنحد شتر كما بين الموجود بن نصار الباني كليا وقد كان
الكلام في الشخص الباني والظاهر ان يقال اذا كان الموجود في الزمان الثاني
غير الموجود في الزمان الاول لم يبق الباني المفروض بانها **قوة** وان كان بعينه
لزم الحركة في الوجود ووجه قد بوار الوجودات على موضع واحد **قوة** فيه اشارة
الي ان كلام السائل خلطا اه فالسؤال لا يصلح جوابا عن الدليل بل يحتاج

عنهُ عن ايجاد الموجود بايجاد واخر امر محال ووجود مستمر بايجاد واحد مستمر بمحال
والوجود والايجاد بينهما كذلك كذا في المحاشية في الشرطية والمشرطية مطلقا
اه يعني ان حاصل الجواب نفى الشرطية وحصر الغيبة والمعلولية في الجواب
مع عدم لزوم بل مع التخلف وهذا لا يستلزم القول بالفاعل المختار وان
كان الحق انه فاعل مختار ولا يحيل الوجه لهذا الملازمة الا ان الفاعل موجب
لا يصح تخلف معلوله عن موجب اللزوم عنه وبين معلوله وهذا لانهم لان احتمال التخلف
عنه ممنوع لجوز ان يستحيل على المعلول الازلية ولا يوجد معلول مع وجود
فاعل موجب قبال **فـ** ولو سلم استلزامه فلا نسلم لزومه اه قال في
المحاشية عدم حفظ الوضع انما يلزم على تقدير التماسه لا على تقدير لزومه
اذا اللازم من اللزوم عدم الوضع حفظ الوضع انتهى والطرفان بهذا غير
اد عدم الوضع اللازم خلاف الفرض ويصح قبال **فـ** سوى قيام العلم
والقدرة فالعلمية والقادرة قيام القدرة والعلم لا نفس العلم والقدرة
ففي قوله هذا ما محتمل **فـ** ولا يثبت ان القدرة الفردية اه في هذا التوهم
ودفعه قطع النظر عن كون المستوفية نسبة الا فلا محال لهذا التوهم ولا حاجة
الي دفعه فان توقف النسبة على الطرفين ضروري كذا في المحاشية **فـ** ذلك
ان في جواب هذه المعارضة اه قال في المحاشية اعلم ان الجواب المذكور
في المتن لا يصح الا بان يرجع الي جوابنا هذا فان المبوقية ان اريد بها هذا المعنى النسبة
فهي متوقفة على عدم وان اريد بها منشاء او تراها فهي مستلزمة له ولا شك ان
اللزوم والتوقف بين المتنافيين مستحيلان فلا بد ان يقال العدم من حيث

هو سابق ومناف للوجود من حيث هو لاحق وجه استلزام متناه انزع المسبوق
للعدم السابق ان تمت انحو الوجود الخاص بما انه بعد عدم فالعدم فالعدم
السابق لازم له ثم قال فيها اشكال اذ كثير ما يحيط بالبال في سالف الزمان هو
ان علة عدم السابق هو عدم علة الوجود السابق وعلة عدم علية عدم علة
اخرى وبكده انتهى سلسلة عدم العلل الي واجب الوجود لذاته وعدمه مع فيلزم
امتناع عدم السابق فيلزم امتناع الوجود اللاحق لاستلزام لامتناع الشرط
امتناع المشروط ويلزم من ذلك قدم العالم خفي احوادث اليومية في الوجود
والواقع ويجاب عنه بعون الله تعالى وتوفيقه ان عدم السابق هو عدم
المستمر والعدم والوجود المستمران واجب وممنوع بالذات بالنظر الي الذات
الممكنة ليس بها علة انتهى بها ظاهر لكن لا يظهر في محض عدم السابق منه
في الاشكال وجه لانه لا يرد علي نذهب الفلاسفة فان قدم احوادث الوجود
في الوجود ليس خلفا عندهم وانما يرد علي الراي الكلامي والعدم السابق واللا
كلها ما هو بان عندهم فالطهران السؤال علي نذهب اشكال صاحب الافق المبين
ولعله هو المختار عند المحققين كما يظهر عن بعض عباراته فتأمل لا يخفى ان
بدا المنع علي تقديره يعني انه لا يمكن التاثير في الوجود فيما لا يزال كان هذا الا
في الازل واذا استلزم ازلية الامكان والامكان الازلية فقد امكن التاثير
في الازلي فتأمل لا لانه يجوز ان يكون شيء في نفسه وممنوع ما تثيره غيره
هذا لا يجوز لنفسه لانه اذا امكن عدم علة الوجود فلو جوده علة فلا بد
اذا ان لم يكن الازلي من علة فليس يمنع امكان التاثير في الازلي

امکان الممكن الا في قتال **الافيه** ان لو سلم توقف التاثير فيه إشارة الى
 ان اللازم منها هو الاستلزام وهو لا يستلزم التوقف كذا في **الحاشية**
 انه يلزم من بطلان كون علته ايجابية حدوث اه انت لا تدب عليك ان
 علته ايجابية منحصرة في حدوث والامكان ولما بطل الاول لعين الثاني قتال
نوا وان اسلم بحقق ايجابية وعلتها قد عرفت ما فيه فتذكر **الاول** ان
 الرابطة حركات فلكية اه فالدورات الفلكية نوع استعداد اقوابي ايجاد
 فيحدث بحسبها احداث قال في الحاشية طوله الاول قول الفلاسفة فاهم
 فيسوي الي ملت سلاسل مترتبة حركات النفس الفلكية في الارادة وحركات
 احرم الفلكي في الادضاع وحركات الهولي في العنصرية في الاستعداد قالوا
 ان تلك السلاسل واهمته ذات جهتين جهة الاستمرار وجهة التجدد ومن
 جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في
 صدور احداث من القديم واعترض عليه الانام حجة الاسلام الغرالي قدس
 سره ان التجدد لا بد له من سبب فيلزم ان يكون في الوجود سلاسل غير
 متناهية كل منها غير متناه واجب عنه بان احركة لذاتها لقضي التجدد البقي
 فلا يحتاج الي علة غير انفسه وتحقق هذا الجواب ان البقي والتجدد عبارتان عن
 شيء واحد شئ فاجراء احركة مما ياتي لطبا عمالا الوجود ووجوه فيها محفظة احركة
 حافظة انصانية يمنع عليها الوجود الا على سبيل عدم القرار بان يوجد كل جزء
 منها فيها وجد فيه يوجد قبله ولا بعده فاذا صدرت من القدم لا يكون وجوده
 الا على وجه سطحي في كل جزء منه على جزء من الزمان ولا يمكن للتجزئة ان يوجد في غير

زمان وجوده و هذا النحو من التخلّف غير متحمل انما المتحمل تخلّف النحو الممكن بل
نفس هذا تخلّفا حقيقه فمحتاج الاجزاء في عدايتها الى علته بوجوب تلك الاعدام
وانما يحتاج وجودها في ازمنتها الى اجابا على فاعليه قد جعلها في ضمن جعل
الكل و هذا القدر من الكلام صاف الاعتبار عليه ولا يرد عليه ما اورد المحقق
الدواني رحمه الله تعالى من ان جزءا من الحركة علة ما اذا ما وجودات فيلزم
النسب فيها او عدايات ولا يكون الاعدام علة الوجود فيلزم التسلسل
ففي اعلته الوجود او مختلط ويلزم عليه على التفسيرين ولا يرد على ما ازم في الشق
الثاني انه لا يلزم الاجتماع كما زعم بعض الاعاظم لان علة العدم لا يكون الاعدام
عله من العلل الموحية واما العلل المعدّة فلا يكون عده علة لعدم المعلول
فان كان العدم علة لعدم جزءا من الحركة فهو عدم العلة الا بجانبه بوجود ذلك
الجزء وكذا انما العدم عدم العلة الا بجانبه للجزء وكذا فيلزم التسلسل المحتمل
مد وجوده وخرق قطعانم لاحاجة في هذا النحو من البيان الى القول باعدا كل
سابق اللاحقة كما هو المشهور فان اجابا على قدیم كاف في وجود كل جزء في از
منتها ولم يوجد قبلها ولا بعدا لا متنازع وجودها قبلها وبعده ووجوب عدايتها
سابقه واللاحقة فان الوجود الباقي في زمانين متوحد على ما اوجح لا يرد
ما سبوره على رطله المعدادات من لزوم الوجود بلا وجوب حتى يحتاج الى دفعه
بما سبوره به انشاء الله تعالى وكذا لا يرد ايضا ما يرد على القول بالاغداد ان
عله بعض الاجزاء لبعض مع نشأه بحقيقه ليس اولى من العكس ويلزم التسلسل
في المتيقن بلزوم كون صدق بعضه على بعض مقدما على صدقها على بعض اخر وقد

مثله وكذا لا يراد ايضا ان عليه بعض الاجزاء بعض من جهة المتهمة او اللازم فليزم اصلا
 الاجزاء بالمتهمة او للعارض فليزم سلسلة من العوارض مثل سلسلة اجزاء الحركة فيها
 الكلام فيه وبجواب في المشهور بان المعلقة لهويات الاجزاء فلا يلزم الا الاصل
 في الهوية دون المتهمة وفيه كلام طويل ستر اليه في المقصد الآتي انتاء الله
 فان يراد ويرد على تقديم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدمها زمانيا بالذات
 فليست شري لو كانوا يتبعون بما ذكر ولم يسروا ما قال بهنار انه لو لا في الاسباب
 ما لعدم لذاته لما صح وجود حادث اصلا لكن لسوا خطا مما ذكرناه وادعوا ان
 علته غير الفاعل لا يكون الا غير الفاعل وعبارته رئيسهم وان كان قابلا للتأويل بان
 مقصوده ان الحركة الغير الفاعلة لا تصدر من ثابت من جميع الوجود بل لابد في
 حضور علته من نوع غير لكن ابتاعهم امر وعلية وادعوا عمومها ان غير الفاعل
 لا يصير الا عن غير الفاعل ومسبوه بانه لو لا لم يخلف المعلول عن العلة الدائمة
 ولم يدور ما علمت سابقا ان التخلف المستحيل هو تخلف التحوك من الوجود للمعلول
 عن العلة لا التخلف في زمان لا يمكن وجوده فيه فقد زعم عليهم ان يكون في علة الحركة
 امر غير فار وفي علية غير فار اخر فليزم سلاسل من عديم القوار لا اليها في كل سلسلة
 منها غير متناهية ففصلوا ذلك ولكلفوا وقالوا الحركة ارادية فلا بد من شوق ارادة
 ولا يكفي في صدور الحركة من ارادة مطلقة بل من ارادات جزئية متعلقة بحركات
 مخصوصة مسغبة من تحولات مخصوصة فبنينا تلك سلاسل سلسلة الدورات
 فاحتمت من سلسلة الارادات من سلسلة التحولات وسلسلة التحولات من سلسلة
 الحركات على وجه غير اير والمجشي رج اعبر سلسلة حركات الهولي في الاستعداد

وهذه السلسلة اربعة ذكرا لسلسلة التخييلات بطوران سلسلة الارادات لا يتقوم بدونه
سلسلة التخييلات وقالوا في بيان الوجه الغير الدابر ان دورة فاحت من ارادة
غير محصورة منعطف بها موجبة اياها وهذه الارادة فاحت من تخيل محصور موجب لها
وهذه التخييل من دورة سالفة عليها معدة اياها وبكذا الى غير النهاية وما اورده عليه
ان حاصل هذا يرجع الى القول بالمعدات وح كفي سلسلة واحدة فلم لم يكن في سلسلة
الحركات ولم يقولوا ان الدورة السالفة معدة الاحقة في لغو هذه المسانة فحواه
ان سلوك هذه المسانة ليس لاجل تصحيح سلسلة المعدات ولا لاجل ربط اتحاد
بالقديم بل لانهم لا يزعموا ان انظام المعدات لا يمكن الا من حركة ازلية وانهم يزعموا
ان الحركة الازلية لا تكون الا ارادة مستبصرة وحركة الارادة لا تكون الا بارادة
منه بدو فوجب تجدد الحركات ولا يمكن تجدد الحركات الا بتجدد التخييلات
ان شرونا الى القول بثلث سلاسل كان ثم مدارا بطل هذه السلسلة اعني سلسلة المعدات
سواء كانت من حركات او من غيرا يانه على هذا التقدير لم يستند واحد من
احاد هذه السلسلة الى الواجب اجماعا على التام وقد كان عدم هذه السلسلة راسا
ممكننا ولم يكن شئ بعد انتهاءه الى الواجب بالذات بالذات ولا بواسطة
فرض عدمها لما عرض محال واذا حاز هذا النحو من العدم على هذه السلسلة لم يجب
واحد من احادها لان الواجب بالتخييل عليه جميع انحاء العدم واذا لم يجب لم يوجد
فبطل وجود سلسلة المعدات ذلك ان نقول في جوابه انه يجب لم يبنه هذه
السلسلة الى اجماعا على التام الواجب بالذات لكن لا يلزم ان لا يجب الواجب
تعالى نحو من انحاء العدم الا يجوز ان يجب الفاعل الناقض لبعض انحاء العدم ولا بد

ثم لا يوجب الفاعل التام في الوجود واما انه لا يجبل نحو من العدم ثم لا يخرج لم لا يجوز ان يجبل
لجاء على الواجب بالذات عدم السلسلة راسا ويجبل عدم واحد واحد باعد او معدا بل
ولبعد الاعداد قد استحال جميع انحاء العدم فلم يوجب احاد السلسلة وبعبارة اخرى
يجوز ان يكون الواجب جاعلا لاما لم يتب مشرقة بين الكمادات فقد استحال عدم الهبة
وعدمها ليس الا عدم الافراد راسا فقد استحال هذا النحو من العدم واما عدم واحد
واحد من اشخاصها فاستحال باعدا فرد سابق الاخر وح لا استحالة قتال والبطل
المحقق الدواني راجع هذه السلسلة بانه يجري الكلام في العدم اللاحق لكل معد
علته عدمه اما الوجود والقياس العدميات او المختلطات وقدم ويمكن دفعه بما
مر من انه يخرج بعد الوجود عن حد حريم الامكان فلا يحتاج في عدمه الى علة فانهم
ثم لنا منها كلام بوجوه اخرى هو انه قد لم من هذا المقال انه لا بد من دورة سببية
الارادات والتخييلات لكونها علة لها فاذا لو خط الدورات بها فلهذا
في ملاحظه اجماليتها ونسبت الى احاد التخييلات والارادات بحكم العقل
قطعا ان بازاء كل واحد من احاد التخييلات والارادات دورات
ودورات سببية على احاد التخييلات والارادات بالسر والامام عليه
دورة للتخييلات وديار الحكم وجداني سبب الكارة الى المكابرة الفاضحة في هذه الدورات
يكون طرفا سلسلة الارادات والتخييلات حاصرا اياها فلم تنهاى تلك السلسلة
فانهم ثم ان المحركات عندهم متصلة لافرو فيها بالفعل والاجزاء المتوهمه ليست
اجزاء حقيقيه بل هي هذه متأخرة عن وجود الكل تاخر الاشياء في نشاء فلو سلم كفاية
هذا النحو من العلوية لوجود كل دورة ودورة فلا يفي هذا في وجود حركة متصلة وارادة

متصلة اذ لا بد لوجودها من علته موجبة اياها قبل وجودها واذا قد قالوا ان علته غير
الفارغ يجب ان يكون غير فارغ ان كانت سلسلة التخييلات فلا بد ان يكون غير فارغ
فلا بد لها من علته غير فارغة وهي اما نفس الحركة فهذا وجه وايراد غيرنا لكلام في علته
فليزعم سلسل غير القوار لا اني بنانية قتال وقد قرر بعض الاعاظم بالبناء على القول
بالقدم الدهري بان سلسلة الحركة مع سلاسل علتها موجودة في الدهر من دون
سبق عدم عليها في الدهر روح لا باس في معلولتها من القديم الفارغ لقرارها في
الدهر وقد بلغ في نفسه هذا مبلغا من التطويل وانت لا تذيب عليك ان
الايراد غير منقطع الا باقوالهم الثابت لا يكون علته لغير الفارغ لم يردوا ان الفارغ
لا يكون علته لغير الفارغ في الدهر قال الدهر لا يسمع عندهم عدم القرار والقوت
واللحوق بل معناه اما الثابت بالنظر الى الوجود الزماني لا يكون علته لما هو غير
زماني وان كانت فارغة بالنظر الى الوجود الدهري فالاشكال باق كما كان و
لا ينفع القول بالقدم الدهري بل الذي يدفعه نحو صدور غير الفارغ عن الفارغ لعدم
لزوم التخليف تسجيل والقول بان حكمهم بعدم جواز صدور غير الفارغ عن
الثابت مخفوض بالحركة لدلالة اخرى مختصة بها هي ان الحركة هرب وطلب
فلا بد من حالة متاخرة متجددة حسب تحركات الطنعية او ارادة
متجددة كما في احركات الارادية قتال والثاني تعلقات الارادة الواجبة
اه سلسلة هذه التعلقات بسبب من العلل الموجهة وللا لكانت حوادث
محمقة ويكون في حكم اصل حوادث وعدم الارتباط بالقديم واذا لم يكن من
العلل الموجهة فيكون من قبيل المعدات غير وعليه بعض الايرادات التي مر ذكرها

قال في تلك المحاشية الطويلة والقول الثاني قول نبرمون المغيرة فلو انما يتعلق الارادة
بوجود الشيء في ذلك الوقت وهذه الارادة لا ردة ارادته و ارادة ارادته
لا ارادة ارادته وهكذا ينسلل التعلقات من جانب المبدء الاولى الى غير النهاية
وهذه التعلقات حادثة متعاقبة ومرد عليه ما اورد في المحاشية **فرد** ذلك
التعلقات غير متناهية اعتيادية اي مصرح بالا اعتيادية دون التعاقب
بخلاف القول الاول فانه مصرح فيه بالتعاقب إشارة الى ان مني تخوير اصحاب
القول الثاني النسل في التعلقات كونه اعتيادية دون التعاقب لان
المكملين باسرها مستوعوا عن تخوير النسل مطلقا بخلاف اصحاب القول
الاول لان مني تخويرهم التعاقب لانهم يجوزون النسل في التعاقبات
والكاست امور موجودة **فرد** والثالث انه نفس الارادة في قول الاول
ان شان الارادة ترجح احد الجانبين مع تساوي سببها البتة من **فرد**
مرج بناء على الفرق بين الترجيح بلا مرجح والترح بلا مرجح وتخويز الاول
دون الثاني وهذا قول نيز من متأخري الاشعرية وقد ظهر بطلانه فيما مضى
من استلزام الترجيح بلا مرجح الترح بلا مرجح الثاني ان الارادة المتعاقبة
لطرف واجب بالنظر الى ذات الحكيم العليم وقدم ما فيه من الضاد بوجه
لا مزيد عليه من لزوم العجز عن بعض الكمالات وهو الطرف الذي لم يتعلق
به الارادة **فرد** الرابع امتناع احداث في الازل اهل امتناع وجود العالم
على غير الوجه الذي وجه عليه فاعلمه التام في جاعلته جزو من اخراجه العالم
حاصل في الازل والابد من غير ضرورة في جاعلته واتمام لوجه العالم **فرد**

هذا الوجه لعدم تحمل الوجود الا على هذا النمط **قوله** ولعل ذلك اقرب الى القول
اه بل هو الصواب قطعاً لكن بعد ضم القول الثاني من احتمال القول الثالث
ضرورة التي البارى بالفعال جاعل بالارادة والاختيار فنقول انما وجد العالم على
هذا النظام الوجودي لتعلق ارادته سبحانه في الازل بوجوده على هذا الوجه بان
يوجد كل خبره منه في ذاته وانما تعلق الارادة بهذا الوجه لعدم امكان وجود
العالم الا على هذا الوجه **قوله** لانه يرد على الاول ان التسلسل مح مطلقاً
لا للنبع الفلسفة بل هم يفترون بين التسلسل في المتعاقبات المجتمعة
وفيه كلام طويل لولا المقام عربياً لفصلنا الكلام فيه ولين ساعدنا التوفيق
تسويد البياض الله تعالى **قوله** وعلى الثاني ان الواجب تعالى اه هذا التسلسل
وجانب المبدأ وعلى هذا لم يستد واحد من احاد هذه السلسلة الى البارى
القيوم الواجب بالذات فلم يحسب من احادها جواز العدم التسلسل
رسا فلم يوجد اصلاً ولا يمكن الجواب بالحجاب البارى غرضه جل القدر الشكر
كما كان العذرية ممكنة للفلسفة في تخويرهم سلسل السعداء لان البارى
عند اصحاب هذا الزمى لا يوجب شيئاً بدون توسط تعلق الارادة فافهم
قوله اذ لو امتنع تعلقها باحد هاتين الى نفسها لم يحقق الاختيار بغيره كالملازمة
ممنوعة لان الذي يجب الارادة الترحيح بعلم بتعلق القدرة ذاتها بالدي
نسبة الطرفين بالنسبة اليها فغير لازم بل منسحب لتيف وذاتها ودي
الطرفين اليها صار امضاره لطرف رجائنا من دون مرجع اذ لا يكون
الارادة مرجحة وهو اقله لاني لا ينبغي ان يسمي وجوده الى عدمه قال في الحاشية

الاجاب الذي يؤكد الاختيار هو الاجاب الذي بعد الاختيار وهذا الاجاب
فعله ولو جعل المرح تعلقا متعلقا بهذا التعلق وسلسل التعلقات القديمة الى غير النهاية
يلزم الاجاب قبل الاختيار ان يفتقر هذا الكلام من المحض رج وقد ذكر غير واحد
المناخرين مثل هذا زعموا ان الاجاب الذي قبل الارادة معها مناف الاختيار
وهذا فاسد لانهم ان ارادوا ان الاجاب العقل قبل الارادة مانع الاختيار فسلم
لكن ليس عند عدم تساوي نسبة الطرفين اليها وجوب العقل قبل تعلق الارادة
ولامعها كيف والارادة عليه الفعل والشي لا يجب قبل علمه ولا مع علمه بل
الفعل انما وجب بالارادة والارادة وجب من الذات فالوجوب في الفعل
بعد الاختيار والكان في الارادة فعل الاختيار او معه وان ارادوا ان الاجاب
تعلق الارادة بالطرف الذي تعلق به او اجاب نفس الارادة بها في اختيار
فهذا ممنوع كيف والفعل الاختياري بالوجود يجب الاختيار لا بالاجتناب
الارادة به ثم نوضح ان وجوب تعلق الارادة باحد الطرفين وامتناع تعلقاتها
بالطرف الاخر مخصوص حكمه لم يكن للباري عز وجل اختيار و ارادة لان
هذه الارادة ان سادى نسبة الطرفين اليها فهي صاحبة تعلقاتها لكل
واحد من الطرفين على السواء فالتعلق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
بل ترجح بلا مرجح ولا بد من مرجح لاحد التعلقين وهذا المرحح اما موجب للتعلق
فقد لازم الاجاب في الاختيار قبل اختيار العقل واما غير موجب فمع وجود
هذا المرحح يفتقر سادى نسبة الارادة كما كان فلم يبق المرحح مرجحا فان
الحق ان سادى نسبة الارادة الى الطرفين غير واجب بل منتهى

تعلقها بجانب محجب من امرج ان النفس العلم بالمصلحة او يكونه لطفا انتم او غيره
لكن اذا تعلق ارادة البارئ بوجود ممكن في وقت معين ودون اخر لا بد من استحالة
وجوده في غير ذلك الوقت واما به بانه بالنظر الى طبيعته واللازم عجزه تعالى عن
هذا النحو الممكن لا يمنع تعلق ارادة كما قد علمت فاذن قد اوضح ان العالم مخلوق
بالاختيار واختياره واجب بالنظر الى الحكم التي هي اعطاء الشيء حقه والذي
صلح له والعلم المتعلق بالنظم بها هو الحق ومن رغم خلاف ذلك فقد قال ^{سلطان} قال
قلت الكلام في الاستناد به ^ف يجب الجليل من النظر والافلا لا يحتاج
الاستناد ذلك ان يقول المستمر نظر الى ذات ام حادث ضروري به
وبذلك الوجود في ذلك الزمان محال فالعدم مستمر ضروري فلا احتياج فيه
فتدبر وعند الحكماء كون الشيء غير موقوف بالعدم بحسب الامراه
ان في المحاشية سمية بالعدم الزماني وسنة الى الزمان بالنظر الى بعض
الواعه وبالنظر الى ان القديم مفارق للزمان وان كان بعضه خارجا انهي
اعلم ان المشهور ان هذا المعنى للقديم الدهري عندهم واما القدم الزماني
عندهم ما يكون وجوده مستوعبا للزمان سواء كان على وجه الانطباق ولا
على وجه الانطباق كما قد قال المحقق رحمه من قيل در ب الشيء المتدور بناك
الى المتخفين فعلوه اراد من المتخفين من افلا سفة لكن لا مرفية هل
قال هذا امر اصطلاحى ولا شاحنة فيه لكن لا يصح احصر على هذا المذهب لان
افلا سفة برون العالم طرفا بما بهذا النحو من العدم ولا يجوز ان سبفه
العدم على شيء من الموجودات في نفس الامر كما هو المشهور فالحادث

الزمانى من القديم نعم يصح للمتكلمين ان يفسروا القدم الزمانى بهذا الوجه لان كل
ما استوعبت وجوده ازمنته غير متناهية فهو غير مبسوط بالعدم في الواقع وما هو
غير بالعدم في الواقع فوجوده مستوعب وما يكون وجوده مبسوطا بالعدم في الواقع
فهو غير مستوعب وجوده للزمان المتوهم الغير المتناهي لان الاعداد الزمانية كلها
اعداد واقعية ولا ياتون بوقوع التغير والتعاقب في الدهر ان المحسوسه جميع
بين قول الفلاسفة فاذا الزمان موجود اذا اخذ الدهر والواقع على ندرتهم و
بين قول المتكلمين في سببه عدم على الممكن فجعل عدم السابق عدما واقعا
ويراد اخذ القديم والحادث الزمانين بحيث يعم البري عن الزمان ونسب
ذلك الى الفلاسفة وكل ذلك اخذه من كلام صاحب الافق المبين ووجه
منقده ان الله تعالى ولا يخرج الكلام الى القديم الدهري فيجري بيان ان كلام الفلاسفة
في الدهر ومنقده فنقول قال الشيخ في الشفا والامور التي لا تقدم فيها ولا تاخر فيها
نسبت في زمان والكانت مع الزمان كالعالم فانه مع انحروته وليس في انحروته ان
كان شئ من جهة ما لا تقدم واما مثلا من جهة ما هو متحرك وله جهة اخرى لا يقبل التقدم
والتاخر مثلا من جهة ما هو ذات وجوه فهو من جهة ما يقبل التقدم والتاخر ليس
في زمان وهو من جهة الاخرى في زمان والشئ هو موجود مع الزمان وليس
في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو
في الدهر واعني بالاستمرار وجوده لا هو مع كل وقت بعد وقت على الاتصال
وكان الدهر قياسا بسننات الى غير سننات ونسبته هذه المعنى الى الدهر
كنسبته القبلية الى الزمان ونسبته الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعنى

التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ونسبة الى اخى بالسبب بالسرود
كل ما استمرار وجود بمعنى بطلب التغير مطلقا من غير قياس الما وقت وقت
هو السرود ومثله قال في التاج ولم يزد في بيان معنى الدهر والسرود على
والمتأخرون البالغون مع السالفين قالوا في بيان ذلك ان الدهر بالمعنى
الاعم عبارة عن نفس الوجود الواقعي اي الوجود في حد ذاته من دون اعتبار
التغير قالوا لا تجد ولا تسوي ولا فوت ولا حوق في الدهر بل الاشياء كلها
توجد في نفس الامر دفعة واحدة من غير قوت ولحوق لواحد منها والزمان مع
توجد فيها دفعة واحدة ودرية واذ هو متصل والفعال لا جرم يفرض فيه اجزاء
وانما يشترك في الكميات يوجد كل منها محضه مجرد وحد جبر فالزمان مع فيه
من الكميات موجودة في نفس الامر لكن كل كائنة في جزء من الزمان
لا تعد منه وما الذي احضرت به وفانت غير ذلك الجزء او احدى ذلك
بالمكان فانه مع ما فيه من الكميات موجودة في نفس الامر وكل مكان في
مختص بمكانه غايب عن مكان الاخر فالاعدام السابقة واللاحقة كلها
نسب ابعدا ما حصفه في نفس الامر بل انما هي عصبوبات كل عن زمان
الاخر كما ان عصبوبة كل مكاني عن مكاني الاخر ليست عدما في نفس الامر
فالاشياء كلها مع نفس الامر ولا تعقل بازها بها لفتية وسبوقية والاشياء
منها هي ما فيه سبعة ومبناها هي متجسفة لجزء معين من الزمان وحدته مباشرة
الثبوتات بعضها البعض في الوجود في نفس الامر كما بالدهر بالمعنى
فلا مغايرة بين الدهر والسرود في شئ النسبة انما المغايرة باعتبار المنسوب

فان شئ النسبة فيها ثابتا في النفس الامر ثم الكائنات منها يكون مخصوصة بخبر
 واحد من الزمان او حد واحد منه فنسبها الى ذلك خبر او الحد بالقسمة نسبها
 الى الكائن الاخر المختص بذلك خبر او الحد فنسبها له سماء بالمعنى الزمانية
 ونسبها الى غير خبر او الحد او الكائن المختص بغير ذلك خبر او الحد سمي
 بالقسمة او المعينة الزمانية وبها متقابلان والمعنى الزمانية متوسطة بينهما
 والمعرض لهذه القسمة والمعينة بالذات الزمان وكذا هو مناط هذه المعينة
 والاشياء انما تصف بها بواسطة والمعنى الزمانية مخالفة للمعنى الدورية
 في شئ النسبة هذا المختص ما قالوا في تحقيق الدر والسر يد على هذا الظاهر
 والقدر في صاحب الاثنى عشر في هذا الرأي وصف فيه كنهها ودقائق
 وسلك مسلك البيان كسبل عبارات مرتبة والفاظ مؤنثة والفاظ بالقوا
 في الاشياء وركب سطحة الاطالة في القول والاسماع بالوزن من غير خرافة
 المحكمات بانها مختص ونقط غريب يلمع مما لم تفرج اسماع العباد ولم
 يعرف عدنان من الفضلاء والبلغاء ولم يحاسب هذا الرأي في شيء الا باختراع
 مسبق سرمدى وحدوث وري كما كشف عليه ان الله تعالى وطق
 حصل من العلم بالمحصل لاحد من الراشدين حسب انه مال بالم نيل واحد
 ونحير في سلوكة مضار الفلقة بذكر على من مرجح اسماء التحقيق وغاصوا على
 اللابي بجار التدفين والحق الذي يعرج على الايمان به وسبغ الايمان به ان
 هذا الرأي بعقته والبيان الذي الذي التوا به قسمة وبذلك اكبر المتكلمين النقاد
 منهم الامام ذو الفرج الوفاة وقالوا ان كل ما يوجد يوجد في نفس الامر كل

ما لعدم عدم عبثا والتجديدات والتعاقبات الواقعية في العالم تجدوات
واقعية وهرية فالكائنات كانت معدومة في نفس الامر وحق الواقع ثم يوجد
فيها فبجمل امر محدد في طرف منه لعدم وفي طرف منه الوجود ثم لعدم بالمخفية لعدم
عن الواقع وهذا رأي سديد يتحول عن التعليطات والسقطيات ويحكم
به الفطرة الواحدة والنقصي به الضرورة العادية لا نجوم حوسة شاذة من البطلان
ولا يسه طائف من اهل الجحلال ولا يعلمون ان المعروض بالذات للقبليته الانشكا
المخالفة للقبليته الرتبة موجود به الفطرة السنية والنقصي به الضرورة القومية بالمعك
عن الفلاسفة اعماريين المتفلسفة الكالمين ابانة انبه الزمان واقناص خضفنه
سوت هذه القبليته الاشياء في نفس الامر وان لها معروض بالذات هو الزمان
ولما كانت الموجودات كلها في نفس الامر موجودة دفعة من واحدة من دون لفظ
وتأخر وتجدد وتعاقب وفوت ولحق فلا تقدم بهذا الوجه لبعضها على بعض
والانفكاك شي منها عن الاخر في نفس الامر فقد صار الحكم بالاتصاف بالقبليته
والبعديتين من الالزام الاختراعية المخالفة لما الامر في نفس عليه الا باعتبار عسمية
بعض عن بعض اخر وهذا المعنى قد اشترك فيه المتصلات بعضها والمقدرات
بأمرها والمتمكنات بحملتها وهذا لا يورث القبليته الانفكاكية واذ كان
الزمان جميع اجزائه قد ياجودا في نفس الامر من دون سبق ولحق فالاتصاف
بالقبليته والبعديتين اين هو والتجدد وعدم الضرار للزمان بالذات اي بمعنى
لها فان الطرف الذي وجد فيه الزمان لا يجمل الفوت ولا التجدد وليس له طرف اخر
يتجدد فيها من سبيل اخر لم يحف على مترعر ولا يابع حد احاطة ان الزمان يمر عن

الزمان ومعنى موجود في زمان في معنى للمرور ولم كان للزمان معنية مارة وبعده اخرى
بحال هذا المرور بسبب حركة الزماني عن الزمان ولا تحرك الزمان عن الزمان في هذا المورد
بل تقدم الزمان وتباعد الزماني بهذا العدم الطاري على هذا الزمان الذي هو ما عسى
عن الزمان الا لا حق في هذا الغيبوتية كانت من قبل ومع الزماني اما ولم يكن ما راو كان
لا يصح الحكم بمرور ذلك الزمان ولا بمقارنته زمان بعده فاذن هذا العدم الذي
به مرور الزمان عن الزماني ومقارنته الاول وجوده انضماميا لخصي متميزه الشخص
كما هو مال المتطرف حاصل منقضية الثانية غير قابلة للمنعح فتأمل ثم كلام المحنث
رج شي اخر اذ بسبب حاصل هذا الجواب ما فهم المحنث رج وكيف يمنع ان المحقق
قدس سره توقف الصفة الموجودة في فرع وجود الموصوف وقد مر في المقصد
الحامس ان قيام الصفة الموجودة بالاسس موجود منسبطة والوجود عنده لا العقل
بدون التعيين زف في الموقف الثالث والرابع ان شخص محال منخصر
المحل بل حاصل هذا الجواب ما افاده المحنث رج بقوله بل اجواب ان يقال
كما اشار اليه بقوله ويمكن حل هذا الجواب على ذلك وما له انما لا نسلم توقف
انضمام التعيين على امتياز الموصوف بل قد يكون مع امتياز الموصوف كما في
انضمام الفصل الي اجنس فان الانضمام قد يكون لصفة موجودة بوجودها
للمنضم اليه وقد يكون منحد مع المنضم اليه كالانضمام الفصل الي اجنس والانضمام
التعيين من القبل الثاني ودون الاول والاطلاق الانضمام على ما يعم الانضمام
الفصل الي اجنس غير غير فافهم ولكن من انشا كرتي **والتعين** بسبب من
المثلثات اه بدعجب فان اجزاء العقل عند القابل لوجود الكل الطبعي

موجود الكل و محمول كجمله فكيف لا يكون محملا و الاخرج الاجناس و الفصول
عن الامكان و اما عنده و انما في الوجوده فالوجود النعين فكيف لا يكون محملا
و حصر المحكمات في المقولات العشر عند الحكماء و الحصر من المعلولا
العشر بان يكون المقولات و انتم لما نحن لا توافق اصول الفلاسفة
التي كما قد عرفت **ثانيا** لا استلزام التركيب الفعلي التركيب الخارجي عند
هم اذ القول باللا استلزام مواضع بالتفصيل عن المتكلمين لكن الامر سهل
لان و انتم المقولات كما تصدق عليها ما نيلها المتكلمون قطعا **ثالثا** الثاني
محصل بالوجود الحقيقي اذ قال في الحاشية قد سبق ان الوجود الحقيقي للممكن
واجب الذاته فاما بالمكن لا على وجه الانضمام و على وجه الانتراع
و ايضا النعين الحقيقي اي بانه النعين ليس حروا خارجا للممكن و لا جزءا منها
لما لا سبق مرة لغيره اخرى و لا وصفا قايما له لا على وجه الانضمام و لا على
وجه الانتراع كما حققنا في الوجود بل تفاوتت فالنعين الحقيقي متعين
مفهومه فانيم بذاته كما ان الوجود الحقيقي موجود بنفسه واجب لذاته و المحل
الوجود و النعين مفهومه ان انتراعا كما ان و منشاها و حقيقيا ذات واحدة
موجودة و متعينة بنفسها فتأمل جدا فانه اصل المعرفة و اساس الحكم و دليل
المطالع العالمة انتم و قد عرفت انتم فيما سبق ان هذا الرأي باطل
لا يصح تعين الاشخاص المحلقة و المهيئات المحلقة بامر واحد انا و اعتبار
ثانيا لان نبوت الذاتي للذات اذ اشارة الي وجه عدم لزوم نفي
وجوده النعين مع اتحاده مع الذات جعله و وجوده من الدليل الاول

ونقرر ان الوجودية بهذا الوجه لا يتوقف على تميز الذات بل على لانه ذاتي للمتمسك
 على هذا التقدير وثبت الذاتيات لا يتوقف على تميز الذات ونفسها والنسب
 انما هو في الامور الموجودة اه إشارة الى عدم لزومته من الدليل انما في تقريره ان
 التسلسل انما يمنع في الامور موجودة المنسبة كل منها عن صاحبه بوجوه ذات
 مرتبة والاجزاء العقلية نسبت موجودة مرتبة وغير عن الأجزاء العقلية بالامور
 اما لان تميزها في اعتبار العقل او بناء على برغمه ان الجزء العقلي يمنع الوجود في الخارج
 واحتق في الوجه ان يقال لا تسلسل لان التعيين متعين بنفسه ليس له تعين اخر
قوله المصاح فاذا التراجع لفظي قبل هذا صلح من غير تراخي الطرفين لان
 المتكلمين لا يقولون بوجودية التعيين على الوجه المذكور فاقابل فيه **قوله** ان المتحقق
 قد كسره فان الحكماء يدعون ان التعيين موجود على انه عين المنة آية اعلم ان
 قدما را الفلاسفة من المحققين الاشتراعيين والشيخ المقتول من المتأخرين
 قائلون بوجودية التعيين بمعنى ما به التعيين انما يكون مثلاً ومصدراً لا اعتباراً بغيره
 للمنة معاً ولكن لا كما ان التعيين متعين بنفسه معاً للمنة منحد معاً اذا ما وجوداً
 وجب لا ان اتحاد الاثنين باطل عندهم مطلقاً لا يصح ان يفور به عاقل ولا كائن
 ان المتحقق قد كسره في هذا الكتاب وفي حواشي شرح المطالع وان كان
 قد رجع عنه علي ما يظهر عن بعض رسالته قد كسره من ان الوجود هو به بسيط
 بالغة عن الشك من غير تفصيلها واهميات الكلية غير موجودة بل على ما حققنا
 المنة نفسها ما به الامتياز كما انها نفسها ما به الاشتراك واما جمهور متأخرين
 استدلوا ضد كون في امر التعيين والوجود سبباً لا يندون الى

من ازل المطلوب مرشد ادوليل المفصل الثاني عشر قوله المصريح قال الحكماء
الذاهبون الى كون التعيين امر موجود او تعين ان علل بالمنهية انه قد حرر
المصريح بهذه المسئلة في عللة التعيين انه ان كان نفس المنهية بوسط ادوليل
والنوع منحصر في شخص وان لم يكن معللا بها فمعلل بالمادة وعلى هذا فالتعين
امر متغاير للمادة بل هو امر به تماز المنهية معلل بالمادة والاشتمال قد كسر في الكلام
على كون التعيين وجود بالادليل كذلك وجه فان التعيين لو كان عدميا فلا بد
من عللة اليه فتجربى الكلام فيه فقال بعضهم ان امادة مناط الاختياز في الكلبي
المتكثرة الا فرادى صار التعيين هو امادة وزعموا ان بمعنى ثبوتها وغيره من اماديا
منعنية بالمادة وفاد هذا واضح فانه لا بدح من تعدد المواد حسب تعدد
الاشخاص فليزيم تعدد الهوليات عند ورود الفصل وسجي ان الله تعالى
في المختصر في مثل ذلك مع قطع النظر عن ذلك فلا شك في ان امادة
حقيقة كلية صالحة الاشتراك بين الاشياء عند بعضها من امر متغير فند
الامر ان نفس منهية امادة فذلك المنهية نفسها بامان الاختياز واذا جاز هذا
منهية امادة فليزيم ثبوتها في سائر الهيات ولا يحتاج في المنهية المتكثرة الا
فرا د الى مادة يكون مناطا واما غير ما فبقي الشقوق من كونه وصفا او مبانيا
او محلا وعلى الاخير يحى التسلسل والا ولا ان هذا البطل مع ان ثبوتها على تقدير
صحتها يمكن القول بكل منهية فلا يحتاج في تكثر الافراد الى امادة واذا ثابت
فيما ذكرنا وحدت القول بان المواد متجانسة بالتحففة فلا يحتاج فيها تحالفا
الى مادة اخرى ونوع كل مادة منحرفة في شخص واحد فلا يحتاج الى تميز ايد غير

فانهم ثم ان الفلاسفة من ههنا بين اسندوا على هذا المطلب بان الكل المتكسر الا
فرد ليس بعينها وبغير افراد بنفسه واما لان اهمية مشتركة واما به
الاشتراك فالتميز بامور مضافه فعمل ان يبرول تلك الامور عن اهمية فيها
قوة واستعداد القوة من لواحق المادة وهذا لو تم فانما يدل على لزوم المادة للكل
المتكسر الا افراد لا يدل على ان مناط التعيين ومصادفه هو المادة بل لا يدل على العلنية
الضرورية فاما لا صا واما علم على ما حرر المصريح بالحاصل ان من المهمات ما يكون علته
لشخصها فلا يخفى في فرد واحد ومهما لا يكون علته في لا بد من بدالة المادة فان كان
في مواد كثيرة به تنكسر افرادها ولا يحضر في فرد فلما ان من طرفه فنقول عليه المنه
غير معقول على ما حسب المصريح لان الشخص عنده متجدد مع اهمية ذاتا ووجودا
نسبهم العلنية وبل هذا لا كان يقال انهم قد يكون علته للفضل كيف والعلنية
المعاصرة بين العلنية والمعلول ذاتا ووجودا ضرورة تقدم العلنية على المعلول وكذا
لا نسبهم الضرر على ما اختاره الفارابي وبتبعه غير واحد من المحققين كالمحقق الدواني
رحمته الله تعالى واختاره المحققين من ان الشخص بنحو الوجود وكيف نسبهم
وعلة وجود الممكن لا يكون نفسه فلا يكون علته شخصه ثم ان الفلاسفة
يدعون حين ابانة ان الشخص نفس وانه تعالى ان العلته بحسب تقدمها على
المعلول بالشخص واذ كان الامر كذلك كيف يكون اهمية علته لشخصها ثم
انه من الفطرات ان نسبة الكل الى جميع اشخاصه على السواء والعلية لا تكون
مساوية النسبة الى المعلول وغيره واما في وجهه وقد قرر البعض هذه المسئلة
بوجه اخر هو ان المراد يكون الشخص بنفسه اهمية انه ليس من جهة المادة كما في

يقال

يقال هذا الشيء قائم بنفسه اي ليس فاعمالا بغيره فالحاصل ان اهمية الشيء لا يكون
بتشخيصها من جهة المادة بل بمقتضى اضافته الوجود اليها بحسب الحصار في فرد لانه
ح بغير الشخص من لوازم توجده اهمية واذ لم يكف اضافته الوجود لتشخص
معين فهذا الشخص من العوارض المفارقة فلا بد من مادة لان العوارض المفارقة
لا تحصل شيء الا من قوة واستعداد وعلى هذا لا مطلق احد كوني ايمان الا ان
يقال انه من مخترعات المنزهين ثم اعلم انه يمكن على ما قررنا سابقا ان
اهمية امر سلب موجوده بوجود الهى من دون توقف على التعيين اصلا وان
كان وجوده متعده لازماله واذ كان لها ذات متعده للهمية باعتبار وجوده
مغاير لوجوده بالذات بثبوت احكامها من دون ثبوتها للمتعينة فلو لم يكن ذاتها
مغايرة لذات المتعينة ووجوده لوجوده لم يصح ثبوت حكمها دون المتعينة
لان ثبوت اتحادها في الوجود ولو بالتعرض فاذن قد بان لك ان امر سلب
بمغايرة ذاتها ووجود المتعينة في التغير بحيث لا يبري احكام الالادى الى التا
واذ كان الامر كذلك فيجوز ان يكون امر سلبه علم للتعين الذي هو الهية ويكون متعده
عليها بالوجود الذي هو وجود مطلق واما قولهم العلة بحسب تقدمها بالتعيين على المعلول
ان اريد به التعيين الشخصي فغير مسلم وان اريد به التعيين الذي يتنازله الهية
امر سلبه في حد نفسه عما يغاير من اهميات مسلم لكن لا يلزم من الالاتقدم
اهمية الممتازة عن اهميات الاخر على شخص منها ولعقبه ولا السحالة فيه
واما ان نسبة الكل الى جميع الافراد على السواء فان اريد به استواء النسبة
في الصدق بعد وجود الافراد مسلم لكن هذا النسبة لا ينافي العلوية فان

العلمانية لا تكون مساوية النسبة بالافاضة والافادة وان اريد استواء النسبة
 في الافاضة ممنوع وليس ضروريا ولا مبررا علمية في قد بان لك ما وضعه الطرقي
 ضحية علمية الخفيفة امر سلة للخفيفة المنعينة التي هي التعيين باعتبار ان العلمانية
 على هذا الوجه لا يقضي الاكضار في فرد يجوز ان يكون علمة للمنعين معا او
 بواسطة احدهما الاخرى وانما يلزم الاكضار لو كان العلمانية لان مصنف هذا
 التعيين في انكار الوجود وروح ينافيه استواء النسبة الكلي الى جميع الافراد
 في الصدق كما هو ظاهر نداء وان لم يقبله العقل المتوسطه لعمدة عن تصديقي
 الامانة الاشتراك نفسه ما به الامتياز وعن ادراك الفرق بين امر سلة
 والمنعينة على ما هو علمية فلا يلتفت اليه ولكن من المؤمنين **في**
 الشك المحقق قدس سره فان حلول الشيء في المهمية اه هذا الظاهر غير مستقيم
 فان فرعانية حملون لتعريف المحل لا يستلزم عدم احتياج تعين التحمل الى احوال
 ولا يظهر لزوم ابدور فالمناسب ان يرجع الضمير الى ما يحل يعني ان ما يحل
 في المهمية فرع لتعريفه فلو كان المحل محتاجا في تعيينا الى ما يحل يلزم الدور لكن
 فيه ان فرعانية وجود احوال مطلقا من حيث الشخص والمهمة ممنوعة في
 كل حال فلم لا يجوز ان من احوال ما يكون شخصه فرعاً للشخص المحل ويكون
 مهمة علمة للشخص المحل كما يقبلون في شخص الهولي وشخص الحركة بالنسبة
 الى الصورة والزمان والاستحالة في كون المهمة الكلية علمة للشخص وانما
 الاستحالة في ان يكون الشيء الكلي باضمائها شخصاً **في** الحلول كما يقضي كما
 تعين المحل كذلك نقض تعين احوال اه فيه انه لا يصح في ان يكون الحلول فرعاً

معلول التعيين المحل والمحال جميعا لكن التعيين المحل عليه لتعيين المحال ولا يلزم من معلولته
الحلول التعيين المحال الدور **قوله** ويستلزم تعيين المحال استلزام المعلول للعلو
انت العلم ان المحل في ربح كانه وهل ندم ما نفي بالقياس ان الانصاف الانصافي
فرع للحاشية فان محلول هو الانصاف **قوله** وان كان وصفا اعتبارا به
هذا الشئ لا يتصور قال الشئ المحقق قد كسر قد نفي الكلام علي ان التعيين
امر موجود **قوله** والتحقيق ان نحو الوجود متاذا التعيين انه يعني ان مناط التعيين
علي نحو الوجود ووجود الحوال وجود رابطي متوقف علي المحال فلهذا الغيابها
متوقفه علي تعينات المحال واما وجود المحال فليس رابطة بالقياس الي
الحوال فلا يتوقف تعيناتها علي تعينات الحوال وقد نقل منها حاشية
هي قوله التعيين لا يعقل بالمهنية من حيث هي بل بالمهنية من حيث الوجود
فانها من حيث هي لا تعني شيئا علي ما يشهد به الضرورة كيف والامار
انما تبرئ علي الموجود بالحاشية اذا التعيين هو نحو الوجود سواء كان ذلك
الوجود من قبيل وجود الشئ في نفسه وهو ظاهر في اعادة والمحرد عباد
قبيل وجود الشئ بغيره وهو في الصغير بها ويرجع هذا الوجود ان الوجود
حقيقي الفاعل بنفس الواجب لذاته انتهى وانت لا يدنب عليك ان عليه
المهنية من حيث الوجود للتعين لا يصح الا اذا لم يكن الوجود والتعيين
متساويين كما بينا نحن ان المهنية امر سلة موجودة بوجود مطلق متفرد
علي الاشخاص من رتبة الاحكام وان كانت الاشخاص نفس المهنية المتميزة
ولا يلزم في المحل في ربح كما يظهر من حكمه بما فنه الوجود الشخص ثم القول

بان من حيث الوجود لا ينفك عن الوجود بل هو عين الوجود فانه لو كان منشا الشخص
نحو الوجود لا لالا يعني النعمان الامتياز الامتياز فلو كانت المنة من حيث الوجود
علمته تشخصها يلزم تقدمها من حيث الوجود على نحو وجوده الا ان يقال المراد
نحو الوجود الوجود والفرق والي وبالمنة من حيث الوجود المنة الموجودة بالوجود
المطلق كما قررنا من قبل واما قوله ويرجع هذا الوجود انه فقد عرفت مانته
فلا تعينه **قوله** نعم معنى الكلام في كون العقول غير مادي بهذا المعنى يعني ان
ولا يلزم لو تمت لزوم ما يكون العقول موجودة لاني محل وغير قابل للاشارة
فقد لزم ان لا يكون لها مادة اصلا لكن معنى الكلام على تلك الدلائل كما هو
سطور في موضعها في كتب القوم وليس فيها كلام الا بعد ثبوت ما ادعوا
قوله وكذلك قبل ان كلامهم في اثبات القول شبه كلام الصوفية الكرام
ان اول ما ظهر في القلوب الرحاني العار و هو حقيقة الحق جامع لجميع
الحقائق ثم ظهرت في الكليات المنة الذين قد اوفى من مادة جبال الخلق وليس
هم منتهى بالقسم ولا بالعلم وانما لهم الشاهدة على الدوام ثم خلق فيه العقل
الاول قد ادوع فيه ما يكون من ابتدا خلق العالم الى يوم القيمة الى
ان يريح الموت وهو المعبر عنه في الحديث بالفلم وهو اكرم الخلق عند الله
سجانه ثم خلق النفس الكلية التي قد افاض عليه العقل ما ادوع اياه على
التفصيل فيظهر في العالم على حسب وهي المعبر عنه في الحديث الشريف
والفران العظيم بالروح ثم خلق الطنعية الساربه في اعيان العالم التي
يظهر منها الامار والاحكام في العالم وخلق الهاء الذي فيه استعداد ظهور الصور

واقبل ما قبله صورته لا امتداد احسن اليه فخلق العرش الذي هو مستوي الرحمن
بلا كيف وخلق حلة العرش ثم الكرسي الذي هو مستوي الرحيم بلا كيف وظهر
منه الرحمة والعصب وخلق ملائكته موكله بها ثم خلق الفلك الاطلس
وجعل فيه برودا وخلق املاكه موكله بها ثم خلق فلك المنارل وخلق
املاكه الموكله به ثم خلق العناصر وخلق املاكه واول ما خلق منه الهواء
ثم خلق الماء والارض وتكونت النار من الهواء فتكونت من هذه الطبائع
الاربعة مركبات واول ما خلق منها الافلاك السبعة فخلق منها الاربع
لم تكونت املاكه لعبد ولا بعلمه الا الله تعالى في السموات والارضين
وتكونت احسنه قوت السموات وجنهم من تحت الى اسفل السافلين
ثم اعرض عارض لا يحمله المقام ومن اشار الاطلاع عليه فليرجع الى الفتوحات
المكية لحاتم التولاني المحمد بن الشيخ الاكبر قدس سره وادافنا ما اذا
عرفت هذا فاعلم انه ابن كلام الفلاسفة من هذا الرأي المرفى هو
بالنصوص الموحاة الى الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم لا سيما
على سيدهم وخاتمهم وعليه واصحابه واتباعه باحسان ولم يظهر لي
الا ان وجهه شبهه بين كلام الفلاسفة وكلام هؤلاء الكرام والله اعلم
بخصيصة الحال **قوله** ولا يبعد ان يقال العقل الاول هو الصادر الاول
او يريد انما هو الحجة علي ان العقل غير مادي وليس بها محل اصلا الذي
لكلام علي ان الصادر الاول لا محل له واللام يكن صادرا اولي وكذا العقل
الذي يزعم انه الاخر وفصل في احسانه وقال الصادر في امرئيه هو العقل

الثاني ليس الصادر الاول هو العقل الاول محلا لهذا الامر عندهم ان الشيء
 لا يكون فاعلا لشيء وقابلا للمعاد انما يصل ان العقل في السلسلة الطولية
 فاعل فلما يكون قابلا وان لا يذهب عليك ما فيه فانه علة بالشيء ان
 الاسم لان القابلية المتأنية للفاعل معنى القوة الاستعدادية التي هي العقل
 المخبري لا بمعنى مطلق الموصوفية والذي يلزم كون القابل بمعنى الموصوف
 فاعلا ولا استجماله فيه ولزم كون المستعد فاعلا ممنوع فتدبر قوله حتى قال
 بعض ارباب الذوق والشهود انه قال ارباب الكشف قدس سرهم ان
 النفس الناطقة متعلق بالبدن لتحصيل كمالها التي خلقت لاجلها فيحصل لها
 بهذا البدن اختلاف الملكات فاصلة اورديته وتلك الملكات صور
 في عالم المثال باقية وهي جواهر لطيفة من جواهر هذا العالم واذ اطرء الموت والفضل
 النفس عن البدن متعلق بدين مناسب لتلك الملكات شرف او
 خسران حسب الاعمال الممكنة بنفس هذا البدن مع هذا النفس في حضرة
 من الحضرات في هذا الملكين يجب انه ضالاة عن العقائد ويجعل صورة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم مشهورة في الالان انه من هو قال اجاب علي
 با هو الحق وسبع له تلك الحضرة وجعل نور تلك حورا وقصورا وغير ذلك في
 جنات فبلده ودفع فيها الى الحشر وان لم يحب علي با هو عليه الصلوة عليه تلك الحضرة
 ولو ذكرى بانواع العقوبات تلك الصور الخمسة وهي عقارب وحيات
 ونيران كي اخبر به الشريف المحض وذا قول حق وكلام صدق وليس فيه ان
 النفس بذلك البدن المتكثرة قد سمعت بعض من اطه من من ارباب المشاهدة

واوعد من اصحابه الكاشفة او ام الله تعالى فيوضه ان النفس الناطقة
تعلقها فاصلا لعلم كنهه الامن اختياره الله تعالى بالتشف والشيء بالروح
الحيوالي الذي هو جسم لطيف ولطيفة من لطائف الربا في البدن
و اطرافه موت جرح هذا الروح الحيوالي من البدن الكشف لبري في ذلك
المثالي لتلقي هذا في حفرة الى اخر ما روح او اخرج الى القول بان البدن المتعلق
له مدخل في شخص النفس يعني ان يكون هو الروح الحيوالي فانه لا يتصل
عنه النفس الناطقة ولا حاسة الى التكلف الذي ارنكه المحسني **قوله**
وبالحيلة النفس على ما معنى في البدن تمام العمارة قال في الحاشية ما يعني
تمام العمر بمادة الشخص اذ هي مادة متغية بعينها بالصورة والاعراض المتواردة
عليها ويندفع الاشكال المشهور في الحركة الكمية وقد حققنا في حاشية
شرح ابطال النور ولم يصل الى تلك حتى ننظر ماذا قال فيها وايضا انه لا يندفع
الاشكال بغير مادة الشخص فانه ان اريد بالمادة المادة الثانية فمن
البنين ان تلك المادة مافيه على مقدارها وقد انضم اليها مادة اخرى من الاجزاء
الغذائية لها مقدار يحصل مجموع المقدارين محمقة فليس هناك الا جزاؤا
مقدارات كانت منفردة ولم تقدم مقدار كان اولاً ولم يحدث مقدار
متجدد وان اريد بها الهيولي نفس الهيولي المنزكة الباقية ليست في
منزكة والا يصح القول بان النار تنمو كما يصح القول بان الحيوان ينمو لان
النا في حقيقته موجود فيها بل الكائنات الهيولي بانيه فانها هي مع تغياها
المنفاد من جسمه البدن مدة العمر فيجني الكلام بان تلك الهيولي باقية على

مقدارهم وقد انضم اليها باوة غذائهم لا اعدم لمقدار ولا تجد دقة فتدبري باحد
 الاعلى التعيين اي لا باحد مما على التعيين والا يلزم الغدाम النفس بعد المفارقة
 كذا في الحاشية **قوله** امتياز النفس عن غيرها بعد المفارقة اه فالله اعلم
 العلم المقدر الامتياز وامتياز النفس قد حصلت لها نفسها او بامر اخر وفيه
 الكلام فتدبر **قوله** ولو كان امتياز الاعمال اه قد عرفت ان كون الامتياز والتعيين لصور
 الاعمال لا يظهر من كلامهم قدس سرارهم وبعد التسليم لا بد من ادور وبذا المثلث لا يمكن
 ان يقال ان امتياز نفوس انفسا لصور اعمال علم الله سبحانه انهم يعلمون بها ولو فوا
 اخبار الي وقت التكليف وقد صرح عن ابي هريرة رضي الله تعالى واختر الشيخ
 الاكبر راجح انه يرسل اليهم يوم القيمة بار يوم القيمة فيمردون بالدخول فيه فمن كان في علمه
 تعالى بحيث لو كان حيا كان موفيا مطيعا يدخله وباتمرد يصير ملك النار ويرود
 سلا ما عليه فيدخل الجنة ومن كان في علمه تعالى بحيث لو فوا حيا كان شقيلا لا يدخله
 فيدخل المحجم **قوله** فللمادة العنصرية تعيين بالذات مستدالي باياتها بذاتها
 لاصولهم فان تعين الهولي معلوله للصورة بما هي صورة فلفظ يكون مستدالي الهية
 الا ان يقال ان مصداق التعيين نفس ذات الهولي وهذا لا ينافي كونه معلولا
 بالصورة وح يتوجه اليه بامر الاشارة اليه من قبل ان نفس مبنية الهولي صالحه
 الاشتراك وبالتعيين قد امتنع عن الاشتراك فلو كان مصداقا لتعريف
 نفس متباين كون ما به الاشتراك نفس بابه الامتياز وبعد تجويز ما بالكل
 المتكثر الا افراد والكل المتخضر في فرد ام محاد واحد في كون التعيين نفس
 كما مر من التخصيص وهذه التعيينات متشابهات التعيينات الاشخاص فان

قلت اذا كانت

قلت اذا كانت التعيينات بالعرض لم يورث في الهيولي تعدد اذ انما
يورث في افراد الهيولى في حاله فيها تعدد اذ انما قلت هذه التعيينات انما
كانت عرضيه لما انها حصلت لما انها بعد تعيين الهيولي فلم يورث التعدد
الذاتي في شئ من بينها لكنها معبرة في قوام الاشخاص بحاله فيها قسار هذا العرض
في الهيولي موزنا للتعدد الذاتي في الاشخاص بحاله فتدبر فيه **قوله** كما ان
التعيين الاول من شأن التعيين العوارض اللاحقه بها وهذا يعني ان يكون
هذه العوارض مختلفه بالهيولى وكل هيولى منها تخص في شخص لان المادة اياها
انما شخصت من حيث انها واحدة فلا يكون من شأن التعدد والكثره
متماثل **قوله** وبهذا يدفع اعتراض المصريح اه وجه الدفع ظاهر فان التعيين
الذاتي ليس لا يكون من جهة احوال الا في المادة ولا في غير المادة انما السبب
من احوال تعينها ولا يلزم من جواز عرض التعيين العرضي للمادة من جهة احوال
عرض التعيين الذاتي للمهيئات **قوله** كما قال قبل ان هذا الجواب ينافي
فاذهبوا اليه اه وجه المناقاة ان القول بان تعدد الاشخاص من جهة تعدد
المواد يقضي ان تعامير مادة كل شخص من العناصر مادة شخص اخر ينافي
انما مادة العناصر وجه الدفع ان المراد بانما مادة العناصر اتحادا شخصيا
الذي لها بالذات والتعدد الذي يدعي منها اعم مما بالذات وبالعرض
وينافي ما ذكرنا في اصل الدليل اه وجه الاندفاع الا الذي ذكرنا في اصل
الدليل هو ان التعيين الذاتي للحوال فرع التعيين الذاتي للمحل والذي
فدل منها ان التعيين العرضي للمادة من جهة الاعراض بحاله **قوله** كما يقال

لو كان تعدد الأفعال معللا به وجه الرفع ان غايته ما لم يعدم التباين في تعباها
العرضية ولا استحالة تسمية **قوله** والندام بحسب ما كتبت بالتفرق وجه الرفع
انه يتعدى كحاض الاتصال بجوهر بالتفرق فليزوم تعدد الشخص المسمى
لكون تعدد الأشخاص من جهة تعدد المادة والوحدة والكثرة الشخصية
لا يوارد ان علي موضوع في هذا الاتصال لان حاذيان من ثم العدم
ولذا ما دناهما فليزوم العدم كحض الاتصال الذي كان من قبل وكذا ما دنا
فليزوم الالفعدم بالكلية ووجه الارتفاع ان تعدد الاتصال بالشخص انما
لغرض تعدد المواد ولو بالعرض والكثرة الشخصية بالعرضية لا ياتي الوحدة
الشخصية الذاتية وكذا يصح لو اردت الوحدة الشخصية العرضية على موضوع واحد
فانهم متميزة الشيء فقامت من حيث انها موجودة انت لا يدرى عليك
ان الوجود الحقيقي مصداق التعيين كما قدم الوجود المصدري ليس
وسببية للتعين غير من ولا مبين في لا يلزم الاكون المتيمة القائمة بنفسها من
وجودتها مصداق التعيين ولا يلزم مبه الاخصار في فرد لم لا يجوز ان يكون
في انحاء الوجودات مصداق للبعبات والذات في نفسها مشتركة
بناء على تخوير ان مابه الاشتراك نفس مابه الامتياز ولو لم تخور هذا لم يصح
كون اهمية من حيث الوجودية من شأن التعيين ولو تعين فرد واحد ضرورة
ان اهمية امر سلة الوجودية بوجود الهى مشتركة قطعا وقد اعترف بالحسنة
وهذا البصر فلا يكون هي من حيث الوجودية من شأن الامتياز بل يحتاج الى
اه مرزايد **قوله** واما الامر ههنا من الشيء فمستبعد الى ذلك الشيء وغيره سواء

أهـ لادى بسببه المبين اليه والى غيره في افاضته التعيين ممنوع كيف ^{والفعل}
مع انه مبين وله خصوصية معلولة دون غيره ^{فاله} ولادى بسببه في كونه مصداقاً
ولغيره من المعانيات سلم لكن غايته ما لزمت منه عدم كون المبين مصداقاً
للتعنين ولا يلزم منه عدم كونه علته ولا كلام فيه على ما حرر المصريح والشتم
المحقق قدس سره ثم ان مصداق التعنين عند المحقق رج ذات البارى
عز وجل مع لادى بسببها الى الكل من لادى النسبة عنده غيره فادع
في المصداق فيه الضم ثم الحق ان علة الشخص في كل مهية سواء كانت
منخفضة في شخص او سكرية الاشخاص انما هو بما على التام لانه هو المقصود
للذات فان كانت المهية مادنية يكون اما دة من جملة مهنماته ^{المصدر} الضرورية
التعنين والتميز نفس المهية في اتحاد الوجودات الصابرة هوية بما على
ان مابة للاختلاف نفس مابة للاتفاق فتأمل واستفهم وان لم لقبلة العقل
المتوسط فاعلمه منعمي في ظلمات الالام ^{تو} الشتم المحقق قدس سره
لو كان تعنين الشخص الذي شاركه في نوعه وجوداً باه انت لا بد
عليك ان يهاجري لغية فيما اذا كان التعنين عدمياً لان ثبوت الصفة
وان كانت عدمية تحتاج الى علة فعلية ما اذا المهية فليزم الاختصاص
والكانت امادة فالكلام في لغتها وان كان المبين فنسبة الى
الكل سواء هذا الوجه لو ثم الرل على اشفاى التعنين والحق ان هذا الذل
سفي زيادة التعنين على المهية بالفراع المشفقين في مصداق بانه المهية
او قابليها او المبين او امر حال وعلى الثاني فالكلام في لغية ولا

الرصد الثاني

في الوجوب والامكان في
الاشياء والعدم والوجود

بلى ينبغي ان يامل نفسه مصداق النفس بما اذا جازها في الهيئته فالمسببات اثرها
لذلك والثالث باطل التمسك في نفسه المبين والرابع الباطل
لان احوال يحتاج في شخصه الى المحل فلا يكون مصداق لشخصه و
قد مر الكلام في اثبات هذا المطلوب مستغاثا من الرصد الثالث في
الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث المقصد الاول
تصوراتها ضرورة قوله الا ترى بكل عاقل ان هذا البيان لم يقط ما قبل
ان الكلام في التصور بالكنه وما ذكرنا من التصور بوجه وان تصور
وجوب الحيوانية الانسان مثلا لا يلزم منه تصور الوجوب المطلق الا
بالشرطين المذكورين وهما ان يكون العام ذاتيا للخاص وان يكون
الخاص متفعلا بالكنه وكلاهما ممنوعان وما يقال انها لو كانت ضرورية ما اختلف
في ثبوتها واعتبارها كذا في احوالها وجب الاندفاع طار لان الكلام في
المعاني هذه للصدرية الانشائية ولا شك في ثبوتها وفي يدانية حصصها
وكونها ذاتية لخصصها ولم يخالف احد في اعتبارها ومن قال بثبوتها قال
بثبوتها من انشائها وانواعها والظاهر ان تصوراتها لظن لا شك في ان
انواع الوجوب نفس ذات الواجب غير محذورة وتصوراتها ممنوعة بالذات
فلا يمكن دعوى بدسها او لظنيتها واما الامكان من انواعه فخالق
الممكنات فدعوى بدسها كلها غير صحيحة فاما ان يدعى لظنيتها كمالا ان اريد
بالامكان امكان الوجود الخارجي فلا بعد في نظرية جميع المتعلقين الموجودة
واما ان يدعى لظنيتها البعض ويدبته البعض وهو الظاهر وان اخذ امكان

الوجود

الوجود المطلق خارجا اذ دنیا فاشق الاخير معنيين واما المتشع فمصدقه ليس
نشي ولا منية له حتى يكون بدنيا او نظريا فانهم **قوله** ولذا اختلف في ثبوتها
واعنيان ثبوتها لا يصلح للاختلاف في ثبوتها منشا الوجوب والامكان لان منشا
الوجوب والامكان لان منشا الاول ذات الواجب تعالى منشا
الامكان المهنيات ولا شك في ثبوتها ولا بداني التزاع فيها من عاقل
فقد بر **قوله** قلت الكلام في تعريف الوجوب محضه الامكان المطلق
فقد توقف على المطلق لان الامكان العام حصته منه الا انه اعم من حصته
وهو الامكان الخاص وهذه الحصه قد عرفت بالوجوب ليس فيه خفاء الاختفاء
مطلق الامكان فقد توقف مطلق الامكان على الوجوب وقد كان موقفا
على مطلق الامكان فلزم الدور وهذا الموقوف على ان ثبوتها امكانا مطلقا
وكل من الامكان العام والخاص حصتان منه وهذا غير ظاهر بل ليس ثبوتها
الامفهوم وان لفظ الامكان وضع بارادتها على سبيل الاشتراك اللفظي
وليس بينها قدر مشترك يكون امكانا مطلقا فانهم **قوله** ومن البين ان خفاء
الحصه اه قال في الحاشية ضرورة ان الحصه هي المطلق من حيث التقييد
ولا خفاء في التقييد من حيث هو **تقييد قوله** والاطهر الوجوب اقرب الي
الوجود اه وانما كان هذا اظهر لان ظاهر عبارة البسم المحقق قد كسر اه ان
اقرت به الوجوب الي الوجود لكونه مستلزما له وبعد الامتناع للمنافاه وبعد ^{مكان} الامتناع
لاستلزامه الوجود لاجل الوجوب العارض وكون الاخر بنية بهذا الوجه جوا
الاخر بنية ما فيه نوع خفاء والذي ادعى المحشيه رجح الاخر بنية في الطور ^{مكان} واستلزامها

الاعتراف على فيكون هذا الطبر وهذا الذي ذكرنا ما قال في الجواب ان المفيد هو
الضرب بحسب النفع لا بحسب النقص **قوله** لان الوجوب ضرورة الوجود اه
قال في الجواب انه فالوجوب فيه الوجود فقط والامتناع فيه العدم فقط و
الامكان فيه العدم والوجود معا ولا شك ان الوجود فقط والوجود والعدم
معا فكذا الواجب من الامكان والامتناع ثم الامكان **قوله** فيه إشارة
الى ان الوجوب الذي يطلق على هذه الخواص اه لا شك ان مفهومات
هذه الخواص انما هي كمفهوم الوجوب الذي هو ضرورة الوجود ومصاديقها
نفس ذات الواجب عز وجل فلا يصح كون هذه الخواص مثلاً وانما
الوجوب ليف وانفسها انما هي فلا يكون مناسبي الا ان يراد بهذه
الخواص ذات تبرتب عليها هذه الخواص وح يكون معنى عبارة المص
رح ان الوجوب يطلق على الوجوب لاجل ذات تبرتب عليها هذه الخواص
وهذا كما نرى **قوله** فانه اذا كان الوجوب مفولاً على الواجب اه فيه
ان ظاهر كوفي كلام المصريح بما دى على ان مراده ان الوجوب يطلق
على ذات الواجب لهذه الخواص انما يقال بها الوجوب بمعنى ان هذه
الخواص قد يطلق عليها الوجوب لا ان هذه الخواص مناسبي انما هي الوجوب
كما قد عرفت **قوله** لا نأقول مرادهم من خاصته الاولى والثانية اه
منها ان الاستغناء عما يكون بعينه الوجود مصداقاً وانقضاء الشيء
لوجوده غير معقول فالمراد بهما عنيت مصداق الوجود قال في الجواب ان القول
بان ذات الواجب لغرض الوجود المطلق قول ظاهر لا نهاية على انقضاء

الوجود من الوجود متعلق وقد مر الطالعه **والله اعلم** انه لا حاجة له وبذلك
 قد ظهر ان امراد بالوجوب المتشاك ولا تخفى عليك ان **الاولى** التام
 الثاني الذي ذكره قد سطره **فول** ولا تترتب بين الخاصه الاولى والثانية
 اه وبذلك ان امراد بالخاصين متشاك انرا عباد ومودات واحدة فلا تترتب
 فيه إشارة الى ان الاولى في العبارة اه تقدم الذات على النسبة امرت
 عليها على النسبة امرت لذاتي بها نسبة فهي المقصود من بيان التباين معرفة
 مفاهيمه احوال التي هي معروض النسبة ومعرفة نسبة التباين وكلاهما
 مقدران على النسبة **فول** الا ان معنى على تذيب المتكلمين وبحل النسبة
 اه فيكم بغيره الاولى والثانية على تذيب المتكلمين وعينه الثانية على
 معنى حل هو اطة كذا في بها نسبة نفس مرتب والثاني مصدراني
 اهل الامكان بهذا المعنى علة الحاجة كما ان الوجوب بهذا المعنى علة
 فلا يمكن حاجته ذاتية لا الواجب تنفعا وذاتي وهراد بالاستغناء
 متشاك الاستغناء وحاجته لا انفسها فان الوجوب والامكان لا
 لطيفان عليهما كذا في بها نسبة في كون الامكان بمعنى المصدق علة
 الحاجة نفسها او بمعنى المصدق لظرو التحقق ان مصداق الامكان الحاجة
 واحد فهذا الوجه له حاجة ذاتية **فول** والمراد بالخاصين الاولين اه
 في معنى على ما زعموا ان عتبه الوجوب في الاجتياح وقدم الكلام في تقدير
 المقصد الثاني انما هذه الامور اعتبارية **فول** بان المجو ث عنه هو امتناع
 الوجود اه الاولى في تقرير الدليل ان يقال لو كان الامتناع وجودا لكان صفة

المقصد الثاني

للشمع وجوده فليزم وجوده وضروره استلزام وجود الصفه وجود الموضوع ولا يمكن
 الدعوى اليات يكون الامتناع صفه للمشيكل الوجود فان الصفه ولو كان اعتبارا
 لقفى وجود الموضوع **فقد بر قوله** وهذا مسمى على ان الامتناع خطابي متعدده
 وهذا المسمى مكابرة والطولان اجواب ثمرى **قوله** وماره بان الشئ سواء كان
 موجودا او معدوماه فلا وان قبله النفاذ وادعوا فيه النديه لكن يمكن فيه
 التشكيك بان الجسم النامي حال فهو مصنف بالمقدار المحضون نصير
 ان الصبي ذراع او ذراعان وهذا يدعى مع ان المقدر للمحضون لا وجود له
 حال الحركة لان فردا بقوله مما يتحرك فيه لا وجود له بحسب اخرج بل الموجود
 اما الفرد الندرى المتصل على ما هو التحقيق واما التوسط بين الافراد فالأ
 فردا فالافراد الالهيه او الزمانيه انى العاض ذلك المتصل لا وجود لها في
 اخرج بل في التوهم فالمقدار اذن مصنف بالمقدار زارة لوجوده فيه تارة بالثبات
 ولا سبل الى دفعه الا بان المقدر ان الصفه التى مصنف بها موصوف بانضمامها اليه
 لا مصنف بها موجود او معدوم الا بوجود ذلك الصفه فيه اما بانضمامها او بالضمام
 من ان انزعها ولا مصنف بها بانزعها اصلا وهذا ضرورى وجسم النامي
 وان لم يوجد فيه في زمان الحركة مقدار مخصوص بغيره لكنه موجود فيه من حيث الاله
 فالامتناع لو كان صفه غنبيه ولو باعتبار بعض الافراد فالانصاف بهذا الفرد
 يكون بانضمامه الى الموصوف او بالضمام من ان الذى فيه وجوده بالقوة
 كذلك بل الامتناع يصح الانصاف به باعتبار انزعاع نفسه فتأمل فيه **قوله**
 والا يكون الفرد صفه غنبيه لانه لولم يستلزم اعتبار رتبة الفرد اعتبار رتبة

الطبعه بل يكون

الطبيعية بل يكون الطبيعة عنية يلزم عنية ذلك الفرد الاعتباري الذي هو معدوم
في الخارج ويلزم خلاف الفرض لان الفرد ليس الا الطبيعة المنعنية بها اذا كانت
الطبيعة ذاتية واما اذا كانت عرضية ويكون غنية والفرد الاعتباري متصف بها
فلزم انصاف الفرد الاعتباري الذي هو المعدوم في الخارج بالطبيعة العرضية
العنية التي هي موجودة فيه وانت لا تذهب عليك ان عنية الطبيعة كفي
فيما عنية بعض الافراد فلا يلزم من كون الطبيعة عنية كون الفرد الاعتباري
عنا يجوز ان يكون عنية الطبيعة لعنية فردا اخر ولا يلزم من كون الفرد ^{الطبيعة}
المنعنية وجود كل فرد من وجوده لان وجود الطبيعة اعم من وجود هذا الفرد
وذلك الفرد نعم لو كان كل فرد من افراد الطبيعة اعتبارا بالضرورة اعتبارا
الطبيعة وهو غير مفيد فيما هو لصدوره ثم احكم بالنظام اعتبارية الفرد اعتبارية
الطبيعة منقوض بالدائرة فان افراد اعتبارية كالدائرة المشرعة من اطلاق
وكذا بالمقادير فان المقدار الذي هو جزء من المقدار المتصل او حد مشترك
بين اجزائه الوهمية اعتباري وبالقياسات فان المراتب الصغرى العوار
متبرعة من السواد ان شاء يدبل بكل مهية موجودة الاشخاص فان احصية
سواء امر اعتباري كما هو معترف به ولو قيل المراد ان اعتبارية الفرد
الحقيقي غير المحصنة سئلزم اعتبارية الطبيعة لا ينفع بها هو لصدوره او يجوز
ان يكون حقيقته الامتناع صفة عنية ويكون الامتناع العارض للوجود
فرد اعتباري امتناع الوجود حصة اعتبارية مع انه يقص الدليل مع فافهم قال
في الحاشية يمكن هنا صوابا طلبة الاولى ان عنية الطبيعة سئلزم عنية

الفرد سواء كانت الطبيعية دائمية او عرضية اما الاول فظاهر وانما الثاني فلانه
 يمكن بلزوم عروض الوجود للمععدم والثاني عنده الفرد يستلزم عنده الطبيعية
 اذا كانت الطبيعية دائمية ولا يستلزم عندها اذا كانت عرضية وذلك
 ظاهر والثالث ان اعتبارية الصفة لا يستلزم اعتبارية الفرد اذا كانت
 عرضية وذلك ايضا ظاهر والرابعة ان اعتبارية الفرد يستلزم اعتبارية
 الطبيعية سواء كانت الطبيعية دائمية او عرضية كما ذكرنا انتهى واست قد
 على ما في النصاب لطلب الاول والرابعة **قوله** والامتناع بمعنى مصداق المحل امور
 متعددة بعضها عنده وبعضها اعتبارية وهذا لان مصداق امتناع العدم امر عندي
 امتناع الوجود امر معدوم والمراد بالاعتباري في قوله وبعضها اعتبارية الاختراعي
 المحض فتأمل **قوله** والا فلا حاجة الي البطلان كون الوجوب الذي هو وصف قائم
 اه عدم الحاجة مسلم لان القيام بالغير يستدعي الاحتياج اليه والوجوب بالذات
 بيا فيه لكن تعيين الطرفين ليس بواجب على المناظر **قوله** اي في صورة
 كونه واجبا فاما بالغير لانه على هذا التقدير يمكن الوجود في نفسه وقد صار الواجب
 واجبا به فاولي ان يكون الواجب مكملا **قوله** ما لم يجب لم يوجد فالوجوب
 على تقدير امكانه وجوب بالغير وهذا الوجوب اخر فسلل وهذا موقوف
 على ان الوجوب بالغير والوجوب بالذات متحدان بالحقبة حتى يلزم من
 وجوديه احدهما وجوديه الاخر ويلزم التسلسل بناء على ان الاتصاف
 بالصفة المعينة لا يكون الا لوجوده فيه لكن لا جرمية فيه ليدنيه اتحاد حقيقته
 الوجوب ولا شك ان فردا منه اذا كان اعتباريا اياه قد عرفت ما فيه

فتذكر **قوله** ولا يحكي بغيره الا في الاطلاق الغنية على عدم الاستمرار بحيث يكون
احدهما اعتبارا بغيره وما والاخر موجودا للبعد كل **قوله** فاعمل امراد ان مصداق
حمل الوجوب على الوجود نفسه ليس في الاطلاق الغنية على غنية المصداق بغيره والحاصل
انما عدم مفهوم الوجوب بحسب قيام الوجوب واما الوجود فاما بحسب نفسه اي
يكون بنفسه مصداق حمل الواجب **قوله** وفيه ما فيه اي وان كان فيه ما فيه لان
الوجوب صفة فلا يمكن ان يكون بنفسه مصداق للواجب من غير اعتبار الموصوف
مصداقا لحمل الوجوب كذا في الحاشية ولا يحكي عليك ان يكونه صفة انما يخافني
وجوب الوجود في نفسه لا وجوب بنوته للموصوف ولعل المقصود من بنوته
المشتق للمبدء او انما يكون اذا قام المبدء او صفة واما اذا قام بغيره فلا يحكي
في صفة المشتق بل لا بد من قيام المبدء او به لان احدا الصبايعين لازم حمل المشتق
اما القيام بصفته او مجازا بان لا يكون فاما الشيء وحده لو كان الوجوب القيام
بالغير واجبا لا بد من قيام وجوب اخر فيسلسل فتدبر فيه **قوله** ان كان مراد
المستدل بالوجوب مصداق الحمل او فان قلت لا تصح ارادة المستدل
لان الامة لان مراده ما يدعي اعتبارا به ومصداق حمل الوجوب ذات الواجب
ولا يمكن من عاقل دعوى اعتبارا به قلت كون مصداق الوجوب ذات
الواجب انما يصح على تقدير اعتبارا به الوجوب انما على تقدير ثبوته بغيره
حمل الواجب الوجود انما يتم بذات الواجب فالحاصل ان الوجوب
اعتباري لانه لو كان صفة غنية كان مصداق الواجب غنية واما به الواجب
اولي بان يكون واجبا فللوجوب وجوب فيسلسل وح لا توجه للمجواب المذكور

قوله مع ان العلة متناقض الوجود والمعلول اتصاف الذات اي
 اتصافها من حيث هو غير متقبل بالمفهومية فالمتغير من العلة والمعلول اصل
 سواء كان وجود الوصف وجودا في نفس او وجودا للموصوف من حيث
 هو متقبل بالمفهومية كذا في الاجابة وانت لا تدب عليك الا لصا
 التغير المستقل انما هو في درجته احكامه ولا يصح معلوليتها الا باعتبار مصدره
 الذي هو وجوده الطبي اعني الوجود في نفس بزاره في الموصوف فلو كان
 الوجود في نفس علة للوجود عليه الشئ لنفس وان كان من حيث الوجود في
 نفس علة فهو عينه ما قال او لا الوجود للذات ولا لغيره ان يقال ان
 بناء على ما مر ففرقة الدليل على العلنية بان يقال الوجوب لو كان عبثا لكان
 مصداق الواجبية ومصدق الواجبية اولى بان يكون واجبا فلا يكون
 ممكنا بل واجبا فله وجوب سلسل وحي لا سغب نعم معنى الكلام في ان
 مصداق الواجبية اولى بالوجوب كما كان معنى المنع على تقدير اخذ العلنية
 فان قيل لو لم يكن مصداق الواجبية واجبا وكذا علة الواجبية لو لم يكن واجب
 امكن زواله فيمكن ارتفاع الواجبية قلت ان اريد بامكان الزوال
 امكان زواله في نفسه لم يكن لا يلزم امكان ارتفاع الواجب بامكان
 لو كان الزوال ممكنا بالنظر الى ذات الواجب ونحوه ان يكون ذات
 الواجب جاعلا نال للوجوب كما بقول به بعض المتكلمين في الوجود وان
 اريد امكان الزوال بالنظر اليها فممنوع فيخرج هذا المنع بان المقصود بالوجوب
 بالنظر الى الذات وهذا القدر يكفي في لزوم التسلسل **قوله** فالاول

ان يجاب بان الكلام في الوجوب المطلق الاعم اه بناء الدليل عليه لان وجوب
الوجوب وما بعده من الترتيب وجوبات بالتعبير لذاتي بالحاشية وهذا لان
وجوب الصفة لا يكون وجوبا بالذات والاولى ان يقال كون وجوب
بالذات غير لازم لتوجه المنع المذكور فلا بد من ارادة الوجوب المطلق قوله
وما ذكرتم لا يجري الا في الوجوب بالذات لان الامكان انما يقال الوجوب
بالذات قال في الحاشية الا ان يقال الترتيب بين الواصل الي حد الوجوب
وبين الاواصل اليه قوله والحق ان الوجوب بالمعنى المصدرى آه المقصود
منه اخفاق الحق في المقام بان المراد بالوجوب الذي ادعى اعتبارية
المصدر اى بهذا المفهوم فدعوى الاعتبارية غير صحيحة قوله لزم تقديمه على نفسه
اه لعدم الوجوب للواجب الواحد محال بالضرورة كعدم الوجود للوجود الواحد
لذاتي بالحاشية قوله لاننا نقول الذات واجب بالنظر اه تعلق نقول
اذا كان الوجوب واجبا بالنظر الى الذات على وجه المعلومية فالوجوب
متاخر في الوجود عن الذات من حيث الوجوب لان الشئ بالموجب
لم يوجد فالذات من حيث الوجود والوجوب متقدمه وقد فرض ان الذات
انما وجب بالوجوب فلم يقدّم الشئ على نفسه قطعا قوله قلنا امكان
الملزوم سبيلهم امكان اللازم اه حاصل الى الملزوم و الفرق بين امكان
الشئ بالذات وبين الامكان بالنظر الى العصور الثاني يجمع مع الامتناع
بالذات قوله بل هو كيفية عارضة لنسبة اه كانه بل للترقي لا للاضرب بالوجوب
من حيث هو مضاف الى المنة بتاخر عنها بمرئته واحدة ومن حيث انها كيفية

للنسبة متأخرة عنها بمرتين كذا في الحاشية لغني الوجوب قد تغير صفة المهية وحيث يستقل
 بالمفهومية فيكون متأخرا عنها تأخر الصفة عن الموصوف وقد تغير كقيمة النسبة وحيث
 لا يكون مستقلا بل النسبة المكيفة لمحوطة مرة لتعرف حال الطرفين وحيث يكون
 متأخرا بمرتين وفيه شائبة من الحفاء قال النسبة المكيفة بالوجوب نسبة
 الوجوب الى الذات وهي مكانية عن نفس لغز الذات الواجبة فلا يكون
 متأخرا لان تأخر المكانية عبارة عن تأخر المصير في الاثر المحقق الدواني رحمة
 تعالى كيف يقع بالاستلزام بوجود الموضوع في قضايا مجموعها الوجود فتأمل
قوله فيكون متأخرا عنها بمرتين اه وهو ليس متأخرا عنها بالمراتب الثلاثة متأخرا
 عن الوجود المتأخر عن معدومة وهو المهية لانها متأخرة عن المحمول الوجود
 المطلق وهو ليس متأخرا عن المهية المحصورة كذا في الحاشية والحق ان
 الوجوب كقيمة النسبة بين الوجود والمهية الحاشية عن نفس لغز المهية
 الواجبة فلا يكون الوجود ولا هذه النسبة متأخرا عن المهية فتدبر سوذا كان
 لغز ان المفهومية او غير ذلك العنوان اه قال في الحاشية وبالانعمين يدفع
 الجواب بانه فرقي بين الاعتياد اصل الفردية وبين اعتياد خصوصيات
 النسبة من حيث انه فرد للمفهوم ولا خصوصيات للمجموع **المفهوميات** منقطة
 عليه ومن حيث انها خصوصيات خارج عنها متأخرة وابانه حين اعتياد المجموع
 لم يحقق نسبة بينية وبين جزوه لان كقيمتها بعد اعتياد المجموع واعتياد مقابله
 بنية وبين جزوه هي خارجة عن المجموع المتحقق قبل كقيمتها متأخرة انتهى
 اجواب الاول لصاحب الاقاسين وقد اندفع بالتعميم الاول لانه اذا لم

بلا حط لعنوان المفهوم فليس هناك اعتبار للفرد حتى يكون مغيرا في الحرية
اصل الفردية ثم فيه ما آخره واما اعتبار جميع افراد المفهوم بخصوصياتها بحيث
لا يشترط خصوصية بخصوصيات داخلية في المجموع فانهم والجواب الثاني ان دفع بالتعميم
الثاني لانه لم يعبر التحقيق فرا ويمكن اجواب عنه بان المجموع اه لتفصيل هذا الجواب
ان المفاهيمات غير وافقه عنه حد في نفس الامر وكل حيلة لفرض يمكن الزايدة
عليها فالحيلة التي لا يمكن الزايدة عليها مستحيلة في نفس الامر والثاني الله تفضي
لازم للمفاهيمات فمفهوم حيلة المفاهيمات بحيث لا يشترط عددا مفهوم عنوان من
و دون معنوي قال اريد ان المقنن لمفهوم حيلة المفاهيمات له نسبة الى جزوه
فليس له معنوي اصلا حتى يكون له نسبة وان اريد هذا المفهوم احاصل في العقل
فليس له نسبة جزئية حتى يلزم المحذور وقد يقرر هذا الجواب بان هذه الحيلة مستحيلة
فماز استلزامه محالا اخر ومثل هذا الجواب بمثل ايراد اخر هو ان مجموع المفاهيمات
بحيث لا يشترط عليه مفهوم مفهوم وتفضي مفهوم داخل في اجماع تفضي جزوه فيما
بان لا مجموع يصدق عليه انه مجموع المفاهيمات كما قررتم ذلك ان يعود لقبول
جميع المفاهيمات بحيث لا يشترط عليه مفهوم مفهوم معلوم للباري عز وجل وليس مفهوم
ما خارجا عن علمه تعالى ولا سبق ولا حق في العلم فمما حمله من المفاهيمات
بحيث لا يشترط عليه مفهوم فلها نسبة الى اجرامه فلزم المحذور والضرر رفعه مفهوم
داخل في اجماع فهو حر كمنه ذلك ان نقول في اجواب انه ان اريد بهذا المجموع
مجموع المفاهيمات الثانية في علم الباري عز وجل من حيث هي ثمانية فالتسبة
داخلية فنه لانهما الثانية في العلم لكن لها اعتبار ان احدها باعتبارها البنية

وثابتها بما أنها مترعة عن المجموع وهذا هو آخر من الثبوت فيها ثانياً في المنها
 خارجة عن المجموع وعارضة له وبما أنها ثابتة بثبوت علمي خرو ولا محذور فيه باعتبار
 الثبوتين وإن أراد به مجموع المفهومات خارجة عن العلم فليس بها كالمجموع
 بحيث لا بد عنه مفهوم بل كل حيلة توجد في مناهضة فالبته للزيادة مقابل
 فيه أن محل الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل اه قد يناس اتفاق
 مصداق حمل الوجوب بنفس الذات لا يصلح لأن يدعي عاقل اعتباراً فيها فلا
 يصلح محلاً للخلاف كما يصلح المعنى المصدري محلاً له فلا سبيل للتشريح إلا إلى
 كونه في اللفظ **قوله** بناء على أن المراد منها اه لا حاجة إلى هذا البناء المحض
 بنسب اتباع أمثالهين الزاعمين استلزام غيبه الوجود الاستغناء فان
 كون هذين المفهومين بسنيين **بذم** **قوله** لرجوعهما إلى نحو وجود الوجوب اه
 لا يلزم من هذا ألا يكون ما يرجعان إليه وهو المصداق وجوداً وصاحب المحض
 لا ينكره قطعاً **قوله** الشك المحقق قد كسرناه والثاني اخلف العلماء في كونه
 بثبوتها لا شك في أن مفهوم الاستخفاف ليس بالذات التي تبرهن عليها
 هذا المفهوم موجود قطعاً ولا يبق مجال عاقل النكار شي منها وكلام شارح المحض
 منا وعلى كون الشرايع معنواً فالذي يصلح للشرايع أن كان أن هناك صفة
 إلى الذات تكون مصداقاً للوجوب وناطاً للواجبة كما لبيان الاستغناء
 هذا المفهوم النسب عنوان له أولاً فهذا المفهوم الشراعي متخرج من الذات
 فالقبولي منها بمعنى الصفة الموجودة في الخارج المنضمه إلى الموصوف
 كما مر من المصريح في محبت النعين فذكر **قوله** إشارة إلى ما هو الظاهر

وعلى قياس ما ذكرنا من امره ولا يجاب باختيار الشق الاول فان دليله لا
يقبل منع كذا في **الحاشية** **قوله** بل نقول الدليل قائم على استحالة كونه صفته
مطلقا اه ويدل عليه القسمة العقلية اى قسمه المفهوم الى الواجب والممكن
والممنوع قسمه عقلية والضرر الحاجة والاجاب مرتبان على هذا السبب البسيط
لاعلى الضاف امكنية ضرورة انه كاف في حصولها كذا في **الحاشية** وانت
لا يذيب عليك ان القسم العقلية ليست من جهة ان الواجب ثابت
لمفهوم ضروري الوجود والممنوع باثبات مفهوم ضروري لعدم حتى يلزم
كون الامكان سلبا بسيطا والا اخل احصاء سلب وما هو لا شئ محض وليس
من شأنه الشئ اصل الا يصير في عليه مفهوم ضروري الوجود ولا مفهوم ضروري
العدم فيكون ممكنا مع انه ممنوع بل القسم العقلية بان المفهوم ان كان
موجودا بالضرورة فواجب وان لم يكن موجودا بالضرورة فممنوع وان
موجودا الا بالضرورة ولم يكن موجودا الا بالضرورة فممكن فلو كان سلب
الضرورة سلبا تاما لا يبطل احصر العقلي العقلي لان احصر من التنية الاجابة
المكينة بالضرورة والتنية السلبية امكنية بالضرورة بين التنيين الحكمين
بالا ضرورة وكذا احصر المفهوم بين المنسوب اليه بهذه النسب فلا يجوز
العقل ارتفاع هذه التنية امكنية فتدبر الا ان كون الامكان سلبا
بسيطا مما يكاد يحكم **الميدنية** **قوله** فان الممنوع من حيث هي حالته عن
الوجوب والامتناع اه انت لا يذيب عليك ان خلوا عنها ممنوع
فان الوجوب ضرورة الاجاب والامتناع ضرورة السلب فتثبت

العوض ممسح في مرتبة الذات بضرورة سلبها عنها فهي ممنوعة العوارض
 وثبوت الدائبات واجب في تلك المرتبة هي واجبة العوارض
 فالمتمية بمنفعة الوجود في مرتبة نفسها بضرورة سلب الوجود في المرتبة
 بعدم إمكان عنه الوجود وجرئته على ما زعموا فافهم **قوله** لأن ما ذكرناه
 تكرر الجنس مع عدم تكرار النوع سواء كان الجنس غاليا أو غير عال احتمال
 عقلي لو فرض تحقيقه لم يرد فيه الاستحالة واما احتمال تكرار الفضل فيه مع عدم تكرار
 النوع فغير معقول بوجوب المساواة بين الفضل والنوع كذا في **الحاشية قوله**
 فيها أربع صور اهـ بالانظر الى تنعيم النوع من الاصناف وما هو اعم منه وتنعيم الاصناف
 من التحمل الاستغاني والحمل بالمواطاة كذا في **الحاشية قوله** كالوجود في ما هو
 الذي اثاره كثير من المتحققين منهم الشافعي المحقق قدس سره والمصنف رحمه الله
 تعالى والنصير الطوسي وصاحب الممكاكات وغيرهم من ان الوجود الحقيقي
 الذي به الموجودية فرد لهذا المفهوم لا غرض في هذا المفهوم عرضي صادق ودل
 الفرد عين في الواجب ورايد في الممكن ووجود الواجب والممكن
 متماثلان بحسب الحقيقة وقد يذكر **قوله** لأن الوجود مثل الواحد عرصا
 للوجود انما كان الوجود عرصا للوجود انما كان الوجود عرصا للوجود المطلق
 مشتق الوجود المطلق وبالوجود انما كان مشتق الوجود انما كان مشتق الوجود
 ان الوجود لو كان عرصا للوجود انما كان مشتق الوجود عرصا لان
 عرصية المبدأ لا لبس لا يستلزم عرصية المشتق فليزوم ان يكون صدق
 الموجود على مفهوم الموجود انما كان على افرادة على نمط واحد وبما

لا استحالة ولا استدلال على استلزام عرضية سبق منه عرضية المشتق بقوله لانه لو لم
يستلزم انه لكان لم يستلزم عرضية المبدأ عرضية المشتق ثم صدق المشتق
العرضي كالموجود المطلق بدون صدق مشتق الفرد كالموجود الخاص ويصدق
الاول على المنة من حيث هي فيج لا يصدق الثاني عليه والا نصار الاول
عرضيا للثاني وقد فرض عدم الفرضية في العرض الوجود الخاص فلا يعرض الوجود
المطلق لعدم عرضية الا في ضمن انخالص فلزم صدق الموجود بدون قيام
الوجود المطلق بلزم صدق مشتق بدون قيام المبدأ وقد يوجد في بعض
لكان الموجود عرضيا للوجود الخاص ويوضح هذه النسخة لكان معنى قوله
لا استلزام عرضية المبدأ للوجود الخاص عرضية المشتق له يصدق الوجود
المطلق على المنة من دون قيام الوجود الخاص لانه لو قام الوجود الخاص
لصدق عليه الوجود ونعم امدعي واذا لم يقم الوجود الخاص لم يقم الوجود
المطلق فاذا قام الوجود الخاص واجب فقد صدق الوجود على المنة
وعلى الوجود الفاعل بها على نخط واحد والفرق بينهما على هذا فالمراد
بقوله ولا يخفى الفرق بين صدق الوجود على الوجود وبين صدقه
على ما يصدق عليه الوجود شفا فاولا يخفى ما في هذه النسخة من التكليف
في تطبيق العبارة وانت لا تذيب عليك فساد الاستدلال اعلم
ما في النسخة الاولى فلانه ان اراد ان عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم
عرضية الوجود المشتق لمفهوم الوجود الخاص بان تصدق مفهوم الوجود على
مفهوم الوجود الخاص فذلك ممنوع وانما يلزم لو قام مبدأ الوجود مفهوم

الوجود الخاص وهو ممنوع ولا ينطبق عليه دليله المتعارفون لانه لو لم يستلزم
 فان غايته بالزم عرضيه كما يصدق عليه الوجود الخاص لا عرضيه لمفهوم الوجود
 الخاص وصدقته عليه حتى يلزم الاستحالة وان ارد ان عرضيه الوجود المطلق
 للوجود الخاص يستلزم عرضيه الوجود المطلق للوجود الخاص بمعنى صدقته على
 ما يصدق عليه الوجود الخاص على ما هو المصطلح فسلم لن لا يلزم منه صدق الوجود
 على مفهوم الوجود الخاص حتى يلزم الاستحالة مع ان يستلزم عرضيه المشتق منه عنه
 عرضيه المشتق باعتبار الصدق على الافراد ممنوع عند المحققين فانه قال في
 الحاشية ان صدق المبدأ على المبدأ ولا يستلزم صدق المشتق على
 ما يصدق عليه المشتق الاخر قد يروى اما تحقيق في القول في ان صدق المبدأ
 على المبدأ او ابل يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر فقد
 ذكرنا في جوامعنا على تلك الحاشية واما في انسخة الذاتية فلا يبعد
 الانعاض عن المباحث في ان صدق المبدأ على المبدأ ولا يستلزم صدق
 المشتق عليه عموما كما يفهم من ظاهر كلامه لما ان الكلام لا يتوقف عليه ما يقول
 الذي يلزم من البياض صدق الوجود على الوجود الحقيقي الذي هو فرد من المطلق
 لان مصداق المحل في نفس الذات واما اهميات فمصداق المحل في ذات المبدأ
 انما يتم الزايد على الذات او لا يرى ان انضمام قابل لصدق الوجود عليه شقاق
 وهذا العيب صدق الوجود عليه فافهم **قوله** - والضم لو كان الوجود متكررا النوع او حاصله
 لو كان الوجود متكررا النوع لكان الوجود متكررا النوع بهذا النوع بان يصدق
 صدقا عرضيا وصدقا اوليا لان كل مشتق منه يستلزم تكرار المشتق والا

لزم تحقيق مشتق منه اعني المبدأ من دون تحقق الذي اشتق منه وهذا المشتق
الوجود الخاص شمل على الوجود الخاص فهو شمل على الوجود المطلق لصديق
عليه فلو لم يصدق مشتق اعني الموجود لزم تحقيق المبدأ بدون صدق المشتق
فقد لزم كون الموجود متكرر النوع على تقدير كون الوجود متكررا النوع مع انه
على ذلك التقدم بطلر الوجود ولا يكرر الوجود ولا يكرر النوع قال في
الحاشية لانه لو كرر الوجود لم يكن فرق بين صدق الوجود على مفهوم الوجود
وصدقه على ما يصدق به عليه مع ان الفرق ضروري ولا يدب عليك
ان هذا الوجه قريب من الوجه الاول ويرد عليه مع الاستلزام تكرار الوجود
تكرار الموجود بالوجه الذي مر ولا يلزم تحقيق المبدأ بدون المشتق لان الصا
الموجود انما هو بالوجود الخاص ممنوع فانه الامر خبرية له عند من يرى تكرار المشتق
وخبرية المبدأ وكذا التصاف بجزء بمبدأ او صدقاً عرصاً لا يستلزم صدق المشتق
على حجي يكون محققه بدون هذا الوجه واستحالة فافهم ولا يلزم النقص بان
الوجود والمصدر يمتكر عند المحسوس فليزيم تكرار مشتق فليزيم صدق الموجود
عليه كصدقه على المهيئات لان له ان يقول الوجود المطلق اعم من انما حجي
والذي يقرر النوع وكذا الموجود المطلق مشتق منه ولا شك انه موجود
ونهي كالمهيئات ولا خلاف فيه انما اختلف صدق الموجود انما حجي على الموجود
انما حجي على الموجود انما حجي على الموجود مثل صدقه على المهيئات وهذا هو اللازم
هنا لان التقابل يقول الوجود الخاص الذي يصير به شيء موجود في انما حجي
فرو لمفهوم الوجود انما حجي ومعرض له ونحن في صدق الطالقة قد نزل به بالمنع

ليس على نفس القاعدة لان المفروض في موضوع القاعدة ما يكون فيه انصاف
به اشتقاقا واذا فرض ان يكون وجود الوجود نفسه وكذا وجوب الوجود
لم ينشئ مشمول موضوع تلك القاعدة وهذا كما يريد لو كان المراد في القاعدة
الاتصاف بان يكون فردا متفاما به وح يكون القاعدة قليلة الجرد ولي اذلا
يمكن اجزاء فيها ليقصد الاجزاء فيه كما لا يخفى واما اذا كان المراد بمشكك النوع
ما يكون صدق عليه موافاة وصدق مشقة عليه وهو معنى اتصافه به وعرضه
له وح ينفي مشمول موضوع القاعدة ويرد على الايراد قال في المحاشنة
منقولة مما بهذه العبارة المنع الذي يحول عليه الشك قدس سره ايضا على
اجزاء القاعدة وجوابه ان اعتبارا به الفرد لا يلزم اعتبارا به الطبيعة
كما مر في الجواب في السابق انتهى ولا يظهر لهذا وجه فان حاصل منع الشك
المحقق قدس سره انه يجوز ان يكون فردا الوجود مثلا وجود الوجود اعتبارا
فلا يلزم التسلل في الموجودات ومن البين انه لا يخرج يكون الوجود
العارض له اعتبارا بغير موضوع القاعدة فحي لا توجه الى القاعدة بل
الى اجزائها و اجاب فقد عرفت ما فيه فيه والوجود الخارج حي اية قد عرفت
حقيقة الحال فيه قوله وثبوت لوازم المهية لا يمنع ان يتأخر عنه اية لوازم
المهية بثبوتها مطلقا متأخر عن الوجود مطلقا وثبوتها في الذهن والحاج
خصوصا عن احد الوجودين خصوصا فظهر ان ثبوتها من حيث هو لا يمنع
ان يتأخر عن الوجود الخارج في الخارج كذا في المحاشنة وتعلل المقصود
من هذا الكلام دفع ايراد هو ان لوازم المهية مشمول موضوع هذه القاعدة

خارجا لا يجب تأخره عن الوجود وسيت معقولات ثالثة قد تقع بان يكونها
في الخارج متأخر عن الوجود الخارجي فالمطلق البصر متأخر والحق ان المراد
بالوجود الوجود الخارجي كما يشير اليه كلامه رحمه الله تعالى والآخر
بعض المعقولات الثانية المتأخرة عن حضور الوجود الذاتي ولزام
اهمية البصر غير متأخرة عن حضور الوجود الخارجي لا يهاول ان فرض ثبوتهما
في الخارج مخصوص الوجود الخارجي لغوية في شموله القاعدة والمراد
بالمقول الثاني الامر الاعتباري كما يارى عليه كلام صاحب النوريات
ان غرضه ان يتكلم من الاطلاق الواجب على هذا في فصل الاستدلال
ان لو كان هو والكلانية هي الجهات المنطقية كانت لوازم اهمية ولا
بالذات في اصطلاح اهل الكلام ويصح اطلاق الواجب الذات
عليها وليس الامر كذلك فافهم لا يطلقون لفظ الواجب على اللوازم **قوله**
ولا يخفى انه بصيرتيا لفظيا لا باسني به فان تحقيق الاصطلاح امر ضروري
قوله والاطري التوجيه ان يقال انه قال في احاطة على توجيهه
سره يكون الفرق بالعموم والخصوص وعلى توجيهها يكون الفرق بالمساحة
ولا يكون البحث لفظيا انتهى اعلم ان هذه المواد قد تغيرت في النسبة
وح يكون معاني غير منفصلة ويكون النسبة مكيفة تلك اللفظية فكانت وقد
تغيرت وصف المحمول فيكون معاني منفصلة ويصح ان يجعل محموله وعلمه
بناء روجع القضايا الى الضرورية يجعل الجهة قيد المحمول كما فعل صاحب
الاشراق ومقصود المحن في رجح ان المواد الكلامية ما هو وصف المحمول

والجماعات المنطقية بما هي كليات النسبة وإنما حكم بالمباينة زعماء من أن
 المعنى المتفعل وغير المتفعل حقيقيان متباينان كما قد مر لكن لطيف كلام المص
 رح عليه لا يخلو عن الكلفة أفرح مطلق الدليل على أن المدعى انجبا نقاد
 التقادس من هذا الوجه لا يلزم كون لوازم إيمته واجتهته الوجود في نفسها
 وكونها واجتهته الوجود في نفسها وكونها واجتهته الوجود للملزم غير حلف فتدبر
 فيه **قوله** ثم من جعل الأمور العامة مشقات أه ليس المقصود منه توجيه
 عبارة المصريح بهذا الوجه فإنها لا تخلي بل المقصود إثبات المغايرة بوجه
قوله والظاهر أن المبحوث عنها في هذا الفن أه لا يخفى أن بعض المباحث لا يتناول
 في مصداقات حلقها كما نقول بالانتراعية إلا أن يجعل هذه المباحث لفظا و
 ليس المقصود من هذا الكلام توجيه الكلام المصريح بعدم حمل عبارة قبائل **قوله**
 معنى أن المعبر في حمل الأوصاف العينية أه قال في المحاشية الألفاظ
 الانضمامية لأوصاف حقيقي والألفاظ الانتراعية ليس بحسب الظاهر
 ليس أوصافا بحسب الحقيقة فيكون الوصف الانضمامي موجودا ^{وصف} الوصف
 حقيقي والوصف الانتراعية ليس موجودا حقيقي ضرورة أن وجود الو
 لموصوفه وهو أوصافه به انتهى نعم ليس للحقيقة الانتراعية وجود حقيقي لكن
 لا يلزم منه أن يكون الألفاظ غير حقيقي فإن الألفاظ كون وجوده
 الحقيقي للموصوف بحيث يصح عنه الحكم بالصفة لكن الأمر سهل مرجع
 إلى الاصطلاح **قوله** فيه ما يجد أه أي ما سهل فانه في يادي الرأي لأن بوث
 الانتماع والعدم غير معقول كما قد حقق المص رحمة الله تعالى والشتم قدسية

في مقصد الوجود

في مقصد الوجود الذي ان امثال اجتماع النقيضين محال فضايا سالنه
قوله والاولى في محال ان يفرق وانما قال الاولى ولم يقل الصواب لان
مقصود الشر المحقق قد كسره لا يخاف زعده فان مقصوده ان مطلق الاله
لا يقضي وجود الصفه في الخارج او في نفس الامر بخلافه وجوده هو موصوف
بلا حاجة الى الانزعاج فيقول ان الفرق بين الاعتباري والاعتراعي ^{غير} **قوله**
الاعتراعي ما فهم **قوله** اشار الى ان اللا وجوب بمعنى سلب الوجوب
آه وجهه ان المقام نقضي ان يقال لا وجوب ومع هذا قال لا واجب
فما اشار الى انه بمعنى سلب الوجوب هو لا يحمل عليه الاشتقاق والتعاضد
بينه وبين الوجوب باعتبار الحمل بالاشتقاق وهو باطل لامتناع آه
كذلك اتي اشارة الى مسلم ولعل اختيار التفضيل الاشتقاق في
لانه المناسب للمقام واما التعليل بامتناع تعدد النقيض فلا اشارة اليه
اصلا حتى يتوجه اليه ما قال وفيه انه جائز ان يتناول **قوله** نعم لا يخفى ان الذي
بيننا الخفى من المدعى لان المدعى عدمه اللا وجوب وهو ضروري والد
استدلي من صدق الممنوع لا واجب ففيه منافسة لان صدق المحذور
لنقضي وجود الموضوع فتناول فيه **قوله** والعلم اراد ان الامكان لو كان
امرا اختراعا لاه حاصله ان موجوده الامكان كونه بحيث يصح ان يكون
صفة شيء بحسب نفس الامر ولا شك ان الامكان كذلك والامكن
فرق بين الامكان والامكان المنقضي وعلى هذا التفسير لا يرد النقص بالعدم
والامتناع فان كلاهما لا يمكن ان يكون صفة شيء في نفس الامر بل الصفة المنفردة

منها سالتني بحسب المطابقين ان ازيد بالامتناع والعدم العدم المطلق وضرورية
والافتلا الشكالي كذا في الجائز وعلی هذا احدى ان الامكان صفة وتامة
لموضوع ونسب مثله مثل العدم والامتناع ومحصل الدليل انه لو كان سلبا
محصلا لصدق على الامتناعات كلفانية عدم الموضوع لصدق انية والامكان
مسلوب عنه فحلم بين فرق بين عدمه الامكان وانقضاء الامكان وهذا
ضروري وج لا نقض ولا منع وما قوله سالتني بحسب المطابقين فاشارة
الي انها موجهة بحسب الحكاية سالتني بحسب المحكي عنه كما قدم مرثته وتكلمنا عليه
المقصد الثالث في اجاب الواجب لذاته **قوله** الى لا يكون وجوبه
بالغير اه ذلك ان نقول في بيانه من حسي ان كان ترتيبها هذين النوعين
من ودان اتحادا فالتركيب تركيب خارجي من خبر من متما من وان كان
بالاتحاد فلا يمكن الا بان يكون معها احدهما والاخر محصارا لفاعلا بهما فيكون
احدهما حيث والاخر فضل والمهنية مركبة من جنس واحد وفضل وصار
امعروضان جنس جنس الفصل لاجبين في مرتبة المهنية وان كان
بان ينجد الفصل باحد جنسين ويصير نوعا ثم هذا النوع ينجد بالجنس الاخر فيرفع
ابها منه يحصل صار هذا النوع فضلا وتركيب المهنية من جنس واحد والجنس
الاخر جنس للفضل هذا غاية الكلام في هذا المقام فتأمل **قوله** وقد مر حاله اذ قد مر
ان المهنية يلقى في النوعين ابها من جبر ويحصل جبر وهذا يلقى فيه احد جنسين
من حيث هو ومن حيث التحصيل لفضل فيكون الجنس الاخر من حيث
هو ومن حيث التحصيل مقما كذا في الجائز وضرورية وقدم من الكلام بان عطف

المتعين
المتعين

فما نفع تذكر المقعد الحادي عشر في التعيين **قوله** الاول كون الشك في
المتعين فرض اشتراكه لغيره او بالاشتراك ان كان الوجود في الكثيرين فظاهر ان
الاولى بحيث يمنع الوجود في الكثير انما من جهة كونه متمارعا معاده فانه لو انما
معاده صار متغايرة لكل ما عده في الوجود فلا يمكن فرض اشتراكه في
الكثير وان كان امر او عدم مطابقا للطل لذي الطل الكثير فلهذا الطلبية انما
تكون بالنظر الى الوجود الذي للشيء عدم صلوحه لطايفه الكثير انما هو لكونها ما
عن امر متمار في نفسه ومتماز معاده فهذا التعيين الفهم من نفسه في نفسه
في الظاهر لا اعتبار بهذا المعنى وجه **قوله** وليحق الصورة الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية اذ ظاهر هذا الكلام يدل على ان الموصوف بالكلية والخبرية
العلم وهو انما يتأني في ظاهر الامر عن الطلبية الكثير والطلبية للواحد والتعريف
بمحدده الطلبية من دون اعتبار الاشتراك واما اذا نفي الكلية
والخبرية بالاشتراك وعدمه سواء بغير معه الطلبية ام لا فلا يمكن انصاف
العلم بالكلية لان العلم هو وجود حاصل في الذين متعين فكيف يصح فيه
الاشتراك لكن قد يدعي ان التعيين الذهني غير مانع الاشتراك
بمعنى الوجود في اي مادة من المواد لكان نفس لا غيره وانما المتعين
التعريف لكان انما هو في الذين وحاصل فيه المتعين انفس لم يصح
الاشتراك والاصح فتأمل فيه **قوله** لان الحمل ولا لطلباق وبالقابلها
اه الحمل عبارة كما مر عن الاتحاد في الوجود من البين ان الاتحاد في
الوجود يكون في الخارج وكذا الاشتراك ولا لطلباق نعم الحكاية عند

انما يكون في الدين فان بالحمل هذه الحكاية واخر في الكلية والخبر في الكلام
وقد تقدم تحقيق ان الكلية والخبر في المعقولات الثانية ام لا والاحتمال
بالكلية والخبر انما هو لا اختلاف الادراك قال الخواصاري بهذا الكلام
احتمال ان احدهما ان يكون امر اذا ادرك العقل كان كلياً واذا ادركه
الحس كان خبرياً وفاسده ظاهر او بالمحصل تفاوت في الملحوظ
لا يمكن ان يكون اختلاف الملاحظة سبباً لاختلاف الحكم عليه بدنية
وانه اذا كان اختلاف مجرد ملاحظة يكون احد الحكمين المتقابلين
باطلاً نعم قد يكون اختلاف الملاحظة سبباً للحكم على الشيء وعدمه بان
حكم في احد الملاحظين بحكم وفي اخرى لا بحكم به كما ان العالم اذا تصور
بوجه اعلمية لا يحكم بمجرده التصور بالحدوث واذا تصور بقوانين كمنع بحكم
به عليه وقد عبر الملاحظة سبباً في الاحكام الطبية للحكم بامر من متقابلين
يكون احدهما كاذباً في الواقع لكن لا يمكن ان يكون سبباً للحكم عليه بامر من
متقابلين كان كلاهما صحيحاً وهو ظاهر ولا شك ان فيما نحن فيه كلامنا من صحيحاً
فكيف يمكن ان يكون اختلاف الادراك سبباً لهما وثابتهما ان اذ
صارت متشخصة فالشخص هو المهنة باعتبارها موجودة وادراك المهنة
بهذا الاعتبار لا يمكن ان لا بالحس او بما تجرد حذوه من الحضور والخبر
لا يمكن ان يدركها الا بهذا الاعتبار فذلك يكون في نظره شخصاً وانما
واسماً واما الفعل فلا يمكنه الادراك بهذا الاعتبار بل انما يدركها من حيث
هي ولذلك يكون في نظره كلية ويرد على هذا الاحتمال ان دعوى انحصار

ادراك المنية من حيث الوجود في محسوس والكصور ممنوع لم لا يجوز ان يدركها
العقل ايضا كذلك ادراك النفس لها باعتبار حصول الوجود فيها
فيه حتى يقال انه لا يمكن حصولها كذلك في العقل وقد بين هذا باطناب محال وان
لا تدب عليك ما فيه من الاختلال اما اوله فلانه المكان امراد هو الاحتمال
الاول لا يلزم ما ذكر فان المقصود على هذا الاحتمال ان الموجود في الخارج امر متعين
المنية لا سبيل الى الكاره ثم هذا المتعين ليس شها بقاير للمنية من حيث
هي بل هي التي يعنى بنفسها في نحو الوجود ثم هذا المتعين اذا حصل في العقل
بعرضه خاصة اخرى هي انه يجوز عند العقل ان يوجد هذا الامر بحيث يصير متعينا
لغيره فيعرضه الكلتية واذا حصل في الحاشية بعرضه خاصة اخرى هي ان
لا يجوز عند العقل ان يصير لغيره دما في الخارج فلا يعرضه له شئ من الوصفين بل
انما هي امر واحد متميز عن جميع الاعيان فالخاصة الثانية انما عرضت لها من
جهة الوجود في الحاشية وما قال ان اختلاف الملاحظة لا يؤثر في اختلاف
الحكم فلم اذا لم يختلف وجود الشئ واما اذا اختلف فلا شبهة في اختلاف
الحكم على ان لا نقول بان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم على ان لا نقول
بان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم بل الحكم ان المختلفان عارضا
في حد نفسه في نحو من الوجود ثم ان كان الكلتية والجزئية نصف العلم فالامر
ظاهر لان هذا الموجود اذا حصل في الذهن عرض له فحين بحسب حضور الوجود
الذهني لهذا المتعين بحسب الوجود الذهني المكان بحسب الوجود الحسي فوجب
عرض امتناع الاشتراك فيه والمكان بحسب الوجود العقلي عرض له بحسب

الاثر كالمعنى المذكور وبالحمله ان المعروف للحكمين مختلف فالمعروض للكلية
 الصورة العقلية والجزئية الصورة المحسنة وليس الاختلاف بحسب الملاحظة فقط
 حتى لا يؤثر في الاختلاف الحكم واما المحسنة التي هي خارج فليس معروضات
 من الوصفين فانهم ثم انه قال الخوف اري ان هذا الاحتمال لا ينافي على ما ذهب
 اليه المحقق الدوالي رحمه الله تعالى ان التعيين بنحو الوجود انما هو ادعوى
 هذا الاحتمال الجزئية بالادراك الحسي والكلية بالادراك العقلي ولا يدخل للوجود
 وغيره في التخصيص اصلا وفيه خطب وخط فان التعيين الذي به الامتياز في
 حدوده عماده فتحو الوجود انما هو خارجي والتعيين الذي به ان يكون عليه
 مناط الجزئية التعيين الحسي وهو بنحو الوجود الحسي وان الجزئية كون الشيء ظاهرا
 وجد كانه عين ذلك الواحد فحسب ان لا ينافي ان يكون التعيين بنحو الوجود
 ويعمل المحسنة رفع هذا نادا لمعنيين للتعين فانهم واما ثانيا فلانه على تقدير
 الثاني فان فرق انك قد علمت سابقا انهم يزعمون ان احاصل في الحواس
 نفس الهوتية الخارجية ودليل الوجود الذهني ان ثم دل على ان احاصل
 في الحواس نفس الهوتية البعينة ثم ان المحقق الدوالي رحمه الله تعالى
 من البارى غرر جل علم الجزئيات على وجه كلي بما حقق ان الكلية والجزئية
 باقيا في الادراك وحصل احاصل مقاديرهم انهم يقوون عنه سبحانه التحصيل والاحساس
 واما علمه تعالى على سبيل الفعل المرفوع المفسر عن شوايد التعريف انفسه
 وتحقيق هذا التصحيح على ما اظن ان الكلية والجزئية صنوان للعلم فالعلم
 التعقلي كلي والعلم الاحساسية جزئية والاشخاص موجودة في الاعيان والكمات

اشخاصا للذات ليست خبرية ولا كائنية بناء على ان الكلمة والخبرية من المفعولات
الثانية والاشخاص انما رتبة ليست مشتقة على امر زائد على الحقيقة لا انما هي
ولا ابتداء في بصيرتها طائفة من الاختيار في ذاتية وهذه الهويات الموجودة في
الاعيان اذا وجدت في العقل اتخذت فيه لوجود ظلي وهذا المنهاج الذي في
لا ياتي العقل عن مخير الاشتراك فيه بمعنى انه بحيث يوجد في اي شخص
من الاشخاص الحال نفسه لا غيره واذا وجدت في احوال لم يحوز العقل
الاشتراك بالمعنى المذكور وهذه الصور الذهنية كما انها مبداء لا تثبت
حقائق المشتركة بمعنى انها للعقل لا حطتها بحيث يكون حقيقة مشتركة
كذلك يكون مبداء لا تثبت في الهوية العينية لا حضار في شخص حصل
في الذهن وصار بهذه الصور الذهنية وهذا النوع من الادراك مخالف
للنحو الاحساس والتجسلي واذا تمسكنا فنقول المشاؤون لما زعموا
على تعالى بالملكات خصوصي وان الملكات تختلف بحصولها في
ذاته تعالى وزعموا انه لا يمكن الاحساس لتوقفه على الالات في رعيهم
والالات مفقودة هناك لا جرم فالاول ان الاشخاص انما رتبة يحصل
في ذاته تعالى وتعتبر هناك عنراية عن فرض الاشتراك وان كان
الموجودة في ذاته تعالى عين هذه الاشخاص في الواقع وغير صادق على
التي فقد اكتشف بما انها اشخاص بهذه الصور التي لا تاتي الاشتراك
فبعد الا لا تثبت هناك كلي والمتكثف نفس الاشخاص بما انها اشخاص
واما حقائق الاشخاص المشتركة فالتماثلها بحصولها لنفسها وكلها على

بدا يخرج كلامهم عن التكفير في العلم على وجه التحري ولا يدعي ان قولهم هذا كذب
وانا قد بنينا ان القول بان العلم اخصوي في علم الله تعالى وحل عما يقول الظالمون
باطل لكن يتوجه اليهم الشئ بانكار حقيقة السمع والبصر الذين احس بهم الله
لا ينقطعون عن الهوى المبعوثون لا ما طه الغوي المنزل عليهم الصنف العلي
بنوسط الروح الامين المعطون احكم علي ما هو عليه الحق المتعين صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين لا سيما علي من حضرة الرسالة ووصل من بينهم
بالاخلاق والكرامة سيدهم المستمد في كل حال من الاله والاول
يفتح باب النفاة للجواض والعوام من الرجال وعلي من نبوة اللال
حيران ومن الاصحاب خير اصحاب ومن دونه خير الذريات لكن قال
المحقق الدواني انهم ما دون السمع والبصر اذراك المسموعات والمبشرات
وهذا التاويل وان كان باطلا في نفسه لكن يخرجون عن ورطة الكفر بما لا يرم
تلك باجابة الانبياء في زعمهم فتايل فيه قال الخوف اري في وقع محذور
التكفير عنهم واما تكفيرهم بذلك لان بناء علي حسان ان الادراك
التعقل عبارة عن ادراك المهنة بدول الشخص الذي هو امر موجود فيلزم
ان نفوت من علم بعض الموجودات فمردود علي ما عرفت ان الشخص
ليس كذلك ولو بني علي ما ذكره بعضهم من ان العلم باعلة التامة ليلزم
العلم بالمعلول وجميع اجزئيات ما كانت معلولة يلزم من علمه تعالى
بذاته علمه بجميعها من حيث هي جزيئة فهو ايضا باطل لان العلم باعلة العلم
العلم بالمعلول من جميع الوجود بل يكفي العلم من جهة واحدة قال فيلزم ان العلم

بالتحري اذا كان

بالجزى اذا كان على وجه كلي فالمعلوم بالتحقيق هو الوجود الكلي وسببه الى جميع اجزاء
على السواء ومثل هذا ليس علما بالفرد بل بهيم سواء قلنا بوجود شخص زائد
ام لا لئلا يفتقد عامل في ان العلم بالانسان غير كاف في العلم
بغيره ويكره غير ما قبل ما ذكرناه انما هو اذا تصور الشخص بوجه كلي لا يكون منحصر في
شخص في الواقع وانما اذا تصور بوجه كان منحصر في الفرد في الواقع وان
كان في نظر العقل مما يصح الاشتراك فيه ولا سيما لو وجد ذلك ان الحساس
لا يحصل فيه الشخص الموجود في الخارج مع انه يتكثف به الجزى ليس الا
لان احسن انترع من المادة المتصورة محضوفا بالعوارض من الوضع والابن
والكليف ونحوها والفعل اذا تصور المهيبة مع العوارض يكون محضه بالخص
في الواقع بخلاف ان يكون علما بالشخص وان كان بين الصورتين ما يفرق
بالاحاصل في العقل كلي في نظره واحاصل في احسن جزئيه بالكلية
اذا حمل قولهم ان الكلية والجزئية باختلاف الادراك لا باختلاف
في احد ركائفي كلامه وانت لا تدب عليك ما فيه من الاختلال
فان سبب التفسير بهذا القول ان العلم بالوجه الكلي علم معلوم يصح فيه الاسرار
فالمعلوم الذي ياتي بالاشتراك مجهول فانت عن علمه سبحانه تعالى الله
عما يقول ان طالبون علوا كبيرا سواء كان هذا المعلوم الالهي عن الاشتراك
مستلما على امر رايد هو الغايب ام لا وهذه الشناعة لا تندفع بما قال
بل يحتاج في دفعه الى فصلنا من قبل ثم الترديد في سبب لزوم قوا
بعض الاشياء عن العلم وبين مخالفة ما طبق عليه الفلاسفة من

ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول فيجب جدا ان يستلزم العلم بالعلم
 بالمعلول ليس من ضرورات الدين بل لم يقل من بني من الانبياء وطلوب
 الله وسلامه عليهم احاد افضل اعني ان يكون متواترا وضروريا من الدين
 فلا يكون مخالفة سببية اصلا ثم قوله ان العلم بالعلم لا يستلزم العلم بالمعلول
 من جميع الوجوه اه لا ظاهرا بل بحسب لان هذا انما يصح اذا كان المعلول معلولا من
 وجه دون وجه لا يستلزم العلم بالعلم بالعلم بالمعلول من كل وجه واما اذا
 كان معلولا من كل وجه فالعلم به يستلزم العلم به من كل وجه بحكم تلك القضية
 وهما الامور لذلك لان الباري عز وجل جاعل لكل موجود من الكليات الشخصية
 ثم الذين قال في دفع الالزام بقوله قيل ما ذكرناه انما هو اذا انشأ في وجه كل
 اه قضية ان الوجه الكلي وان كان منحصر في فرد ولكن العلم به علم بذلك
 الوجه حصفي فالذي تعلق به العلم امر صالح الاشتراك والامر الذي عن
 الاشتراك محمول فقد نزل التكفير وما ذكر في اننا بيد ان الشخص لا يحصل
 في احاسيه فهو خلاف نزيه امتنا اين كما علمت في صدر الكتاب
 فافهم وتوكل على الله فتمت الهداية الى الصواب والعصمة عن الزلل في كل
 باب وبديل عليه ما ذكره في تعريف الكلي والجزئي وذلك لانهم
 قالوا ان منع نفس صورة الشكرية بين الكفر مجزئ ولا فكل فعملوا امانع
 من الشكرية نفس النصور في الجزئي وغير مانع في الكلية فقد علم
 ان بها تخوين من الادراك نحو منه مانع من الشكرية ونحو اخر غير مانع
 منها ومناط الجزئية والكلية على الاختلاف في الادراك فان

نصور هذه المفهومات لا يمنع فرض الشكر اه فان تصور هذه المفهومات
يعقل لا احساس فتصوره بما هي تعقل لا يمنع فرض الشكر وان كان معلوم
هو نفسه غير مانع وهذا لان تصور انها بخورانه لو وجد في اي مادة من المواد
لكان نفسها وان كان وجودها مستغاني حدودها ويمكن ان يقال ان
المفهوم من امتناع فرض الشكر خرم العقل بالتوحد بحيث يمنع العقل
بمجرد التصور عن الشكر ويحرم بالتوحد وهو الجزئية والكلية عدم اجرم
بالتوحد ومع كلته الاشياء اظهر فتايل نسبة فانه موضع تامل **قوله** وتا طين
ان كلته اكلية بالنسبة كما اخرا وكلية اخرا اله الطائون وعموا ان الكلية
والجزئية صفة المعلوم لان العلم صفة من صفات النفس الشخصية
بالحلول في محل شخص وعموا ان كل شخص مانع عن التكرار فلا يكون
الصورة القائمة بالنفس كلية بل الكل انما هو الشيء الحاصل في الذهن مع
قطع النظر من الشخص الذي في هذا المعلوم ثم لما كان بعض الكلبيات
مما يمنع فيه فرض الاشتراك في نفس الامر كمفهوم الواجب الوجود
ومفهوم اخلاق قالوا الذي لا بد للكلية كونه بحيث يجوز العقل فيه الاشتراك
بمجرد تصوره لا ملاحظة امر رايد كالبرهان او النسبة ونحوها فالذي يجوز
فيه العقل بمجرد تصور الاشتراك بين التثنية مع امتناع صدقه قبل
التثنية افراد الكلبي اخر قلنا قالوا ان كلية الكلبي لا يحب ان يكون بالنظر
الى افراد بل قد يكون بالنظر الى ما هو فرد لكلبي اخر من نفس الامر ولا
ظاهر جدا **قوله** لان العقل لا يجوز صدق الصورة الا انية على افراد الغير

اذ هي مماثلة الصورة الانسانية المحصلة في العقل من الانسان
 فتمتنع نفس تصور صدقه على الافراد الفرنسية والصورة المحصلة
 من الاشياء في العقل متي ولا تمنع نفس تصور صدقه على الافراد
 انهي وانت لا تدبت عليك ان خصوص عدم تحوير صدق الان
 على افراد الفرس لا يوجب عدم تحوير صدق كلي اخر على افراد كلي غيره
 ولا على عدم تحوير صدق الان على افراد كلي اخر يكون معايرة
 الان نظرية ثم انه قد سلم المحض ربح ان كلنية الاسي بالنظر الى الافراد
 الفرضية ولا شك ان الافراد الفرضية افراد عطفية لشيء في نفس الامر
 وانما فردية الاشياء بحسب فرض العقل لا غير فقد صدق ان كلنية الاشياء
 بالنظر الى افراد كلي غيره وهو الشيء ثم الذائب الي كون الكلنية ذاتية
 صفي العلم ايضا لا يكره ان قال وهو يحصل بالوجود محض اه يعني
 ان مناط التعيين هو وجود الحضي الذي به الموجودية والذي هو مبدأ الآثار
 لكن لا بد من تحقيق الامر ان ذلك الامر اذا وقدم الكلام فيه فمذكور
 الى بعض منه ثم اعلم انه زعم جماعة ان معقود الفارابي وغيره القائلين
 بان مناط التعيين هو وجود محض ان التعيين هو الوجود بمصدره الذي
 عرض اليه وقدر البعض بان الوجود امر اعتباري عقلي لا حقيقه له
 في الخارج فليس له فرد حقيقي حتي يكون له محصل ليس له فرد سوى تحضه
 الاعتبارية وهي لا يصلح للشخص قال الخواري ان هذا الرد لا يحصل
 له اذ الوجود وان كان اعتباريا ولكنه اعتبار واقعي وليس من الاعتبارات

القرينة وكيف ما كان فلا شك ان المنة باعتبار الوجود تكون محففة
مثلا او الاثار والاحكام عامي استبعاد في ان يكون باعتبار شخصه
التي يمنع عن فرض الاشتراك فان قلت الوجود وان كان امرا ^{فعا}
لكن محففة انما يكون بالاضافة فامتياز الوجود است بالمميزات فلا
يكون سببا لامتياز المميزات قلت يمكن اولا منع محض الوجود باعتبار
المميزات مطلقا وبعد تسليم تمام المميزات المتخالفة بالفساد لا
بالوجود وايضا لعين كل منة بالوجود في نفس منع عن الاشتراك وهذا
لا يجوز فيه غايه الامر انه شكل بالافراد المتماثلة فان امتياز وجوداتها
بالاضافة اليها فلا يصلح محففة وجواب ح منع احضار امتياز الوجود
في الاضافه بل يجوز ان تكون محففة الوجود بالمادة بان يكون وجود
المنة الانسانية في مادة مخصوصة غير وجود في مادة اخرى وهذا يصلح
سببا لشخص المتماثلات وامتيازها فيما بينها انتهى وانت تعلم ان
قدنيا سابقا بيان لا يحوم حوله ريب وارتباب انه ليس هناك
وجود يكون به موجود به الاشياء بل الوجود ليس الا صيرورة الشيء
وموجود به وليس هذه الصيرورة مناط الموجود به بل انما يفرع هذه الصيرورة
من الشيء المنفرد بامتياز الاثار في حال لا سبل الي كون الوجود انما
من المصدر في مناط الشخص كما انه ليس مناط ترتيب الاثار واثبات
ظهور الاحكام ثم ان الوجود المصدر في عارض من العوارض يستبين
ان العوارض لا دخل لها في الشخص وقد اعترف هو الصيرورة ثم منع كثر

الوجودات وتميزها بالاضافة كما برز على العقل لا يلتفت اليه ثم استدل على
كون الشخص هو الوجود بان الشخص لا يكون موجود الوجود مغاير لوجود المنة
وليس موضوعا فاما بالمنة لان الاعراض جالها حال المنة وليقيد الكل بالكل
لا لوجوب الشخص وبذلك جربا بتامع لفظ الشخص بالمنة واللفظ الموضوع من جهة الشخص
فالاغراض الشخصية مأخوذة عن موضوعاتها وحيث فاما ان يكون الشخص هو الوجود
ادامر يتخذ مع المنة في الوجود فله منة كلية فيحتاج الى شخص اخر وبذلك انسل
والوجدان يحكم بخلافه والقول بان الشخص شخص بنفسه يخالف للضرورة الحالة
بان يكون معنى المعاني مع قطع النظر عن وجوده تعرضه الكلية في العقل وان
امتنع تعدد افرادها في الخارج وبذلك بعد ما يدل على ان الوجود المصدر
ايض ليس الشخص في شيء لان الكل منه لا يقيد الصانع الشخصية الشخص
منه لا يحصل الا بعد الشخص المعروض فافهم **قوله** ويمكن ان يمتنع عليه بان تمار
العرضية المتماثلين اياه ولا يتوهم من هذا النية ان مناط الشخص الوجود المصدر
بل المقصود ان غاير الاغراض والصور يحصل من الوجود في المحل اي من
مصادقه الذي هو منشاء الالام ومصادق الوجود الراطي في الاعراض
والصور هو عينه مصادق وجودها في النفس **قوله** وبما به الشخص وبما به
الوجود ايه لاني ان الشخص والوجود والوحدة معنيين الاول معاينها
المصدرية الاخر اعني هي التي اراد بمفهومها والثاني مصادقها وما
هي بما به الشخص والوجود والوحدة والكلام ينسب في الشخص بهذا المعنى
قوله فقد ظهر لك ان الشخص على كلا المعنيين امر اعتباري ايه قال في الجاه

فكل شخص خارجيا كان اذوميا واجبيا فان امكننا جوبه كان او عريبا
شخصه هو نحو وجود انخاص لعدم التفرقة بين الاشخاص لكونها اشخاصا
وقال في الحاشية اخرى الكلية والجزئية بتعلقان بفعل الفعل واخرى راعه
ونحو ادراكه فلا حرم يكون ما به الشخص بالمعنى الاول هو الوجود الذي هو الوجود
بجلاف كون الشيء مما راعه الغير فانه ليس بفعل الفعل فمبدأ الوجود هو الشخص
الحقيقي كما ان مبدأ الوجود هو الوجود الحقيقي فالأخلاف بحسب الشخص مستند
اليه سبحانه كما ان الأخلاف بحسب الوجود مستند اليه جل شأنه انتهى اعلم انه
لا شك ان الموجود في الخارج وهو وجود في الدين كيان في تعين الذي به
امتيازه عن ماعداه ومناطه الوجود الحقيقي الذي به الموجود به ثم التعيين الذي
به التعيين لما لم يلف للجزئية وعدم صلوجه بفرض الشكره بناء على ما راعه
الصورة الكلية ويجوز فيه فرض الشكره لكونه علما لعلها بخلاف الصورة الحسنة
مع ان التعيين الذي به امتيازها حاصل لها حال وجودها في الدين بحسب
رجح ان هذا لعلها اخر عليه مدار الجزئية وهو حاصل للصورة الحسنة وجعل مناط
الوجود المصدري الاعتباري زعامته ان مناط الجزئية والكلية على فرض
الدين وعدمه فلا يصير في كون مناط الفرض على الامر الاعتباري ولا يلزم
عليه ان الوجود الكلي لا يقيد الجزئية والجزري منه متوقف على تعين
المعارض اه فلا خلف وهذا ينبغي على كون الكلية والجزئية صفه العلم
المعلوم بذاته التفسير بكلامه وبعد ففيه ان لا حاجة الي التفرام
الشخصين على هذا الرأى لان الشخص الذي به امتياز الصورة العقلية

يجوز ان لا يكون مانعا عن فرض الشك في الشخص الذي به امتياز الصورة المحسنة
 يجوز ان يكون مانعا واما وجعل الكلمة وانجزية من صفات المعلوم فالامر
 اظهر لان معلوم الصورة العقلية غير شخص ومعلوم الصورة الحسية شخص
 فالاول جابر للصدق على الكثير والثاني يمنع الصدق فبالنظر ان النعني
 الذي به تجاوز الموجود في حد نفسه عن الاعتبار وهو الثاني جعل مناط الوجود
 الحقيقي الذي به الوجودية وترتب الآثار وقد اصاب فيه ثم حكم ان ذلك
 المناط لنفس ذات البارئ عز وجل فالتعين ح مابين مفصل عن التعيين
 وقد اخطأ فيه وقدم الكلام والآن نفرد فنقول لاسبيل اليه لان ذات
 البارئ عز وجل واحد حقيقي فلو كان نفس ذاته لعدا مناط الامتياز
 لكان كل مهنية متعينة تعين واحد فلا امتياز فيما بين الأشخاص ولا يبقى
 لكثرة الأشخاص لان مناط الكثرة انما هو كثرة التعينات ولو كان مناط الامتياز
 امر زايدا على الذات كالاشتراك ونحوه فهو التعيين فهذا الزايد ان
 كان امرا متراعيها فهو ليس في شيء بل يكون باعيار المصادق وهو بالذات
 او الصفة المنضمة والكان حقيقته منضمة الي ذات البارئ عز وجل يلزم
 ان يكون للبارئ صفات منضمة بعد الأشخاص للعالم بل صفات غير
 متساوية اذ الأشخاص للعالم بل صفات غير متساوية اذ الأشخاص غير
 متساوية لاسيما على قول الفلاسفة ولا يمكن ان يكون صفة واحدة مناطا
 لنعين حصان والارفع الامتياز بينا ولا استوج ولا نجد في صفات
 البارئ عز وجل ويلزم ان يمنع ارتفاع تعينات الأشخاص فيكون الأشخاص

قويحة وان من صفات الممكن فالمتعين صفة من صفاته فنقول لا يجوز ان يكون المتعين
صفة للمنهية المنعثة تنضم اليها او مترعة عنها لان تلك الصفة ان كانت كلية فالضمام الكلي
اليه لا يفيد الشخص وان كانت شخصية فتشخص الصفة لا تعقل بدون شخص هو موصوف
وبذا ضروري كلف ولو لم يكن الشيء متعينا لا يصح الضمام المتعين اليه ولا يكون مصححا
لانزع امر متعين ثم الانزع اعني لا بد له من مصداق وح يكون هذا المصداق مطابقا
الشخص لا ذلك الانزع اعني اذا ابطال هذه الشقوق فالمتعين اما مباين للمنهية
في لا بد من مبانيات عدد الاشخاص ملكات تكون متباينة اقربب الامار الاستحاضر
خفيفه هذه المبانيات ومع هذه المبانية كلية فالكلام في شخصها واما جرح خارجي
نسبة الي الشخص نسبة امادة او الصورة فان كان الثاني فالمتعين صفة
متضمنة الي المنهية وان كان الاول فالمتعين صفة متضمنة اليه المنهية فلا يقوم
بمنهية تنضم اليها واما جرح ذهني نسبة الي المنهية نسبة الفضل الي اجنس بالاتحاد
الطلبان من قبل الاتحاد مطلقا وسححي كلام اخر متعلق بهذا الشق واما نفس المنهية
وهو الشق الباقى واذا قد ثبت وجود الكلي الطبيعي بدلالة وجود المتصلات
المتباينة الاخر اذ المتباينة لكل في الحقيقة فبما لا اشتراك نفس بابه الا
فالمنهية كما انها مشتركة تنضم اليها كذلك تنضم اليها فالمنهية المنعثة هي الشخص
والشخص ولا جرح في عرض الاشتراك والامبار حقيقة واحدة اذ المملكان
لا تناقضان فيكون احصيه من حيث هي معروض بوصفين متباينين ولا
فيه وهذا وان كان مما يقتضى به البرهان لكن العقل المتوسط لا يقبله ويرغم
به به امتناع كون بابه الاشتراك نفس بابه الامبار ويرغم بالحكم بخلافه فسقط

معارضة حكم الفطرة فعلى الفقيه بهذا العقل ان يمنع وجود الكلى ويقول الموجود
المتعين بانفسها ليست الا بالذات الذي ذكرناه هو المحقق الذي يحكم به البعض بالغاير
قوله اني بامس شانه الوجود اخرج على تقدير كون الجزء العقلي موجودا في الخارج
انه قال في الحاشية فسر الموجود في الخارج بامس شانه الوجود اخرجي لان تعين
الموجود الذاتي ليس موجودا في الخارج بالضرورة وان حسب كان من تعين
من شانه الوجود اخرجي فلو لم يفسر بذلك لم يكن القولان متقابلين ولم يفسر
الشم قدس سره الوجودي بذلك مع انه من معانيه الثلاثة المشهورة لتطبيق المدعى
على ظاهر الدليل ثم قد نأخذ التفسير بكون الجزء العقلي موجودا في الخارج لان محضه
كون التعين وجودا عند المصدر وكونه جزءا اعطيا انشائي واما قال لتطبيق المدعى
على ظاهر الدليل لانه يمكن تقرير الدليل بحيث يطبق على تفسير بامس شانه الوجود
اخرجي بان يقال التعين قد يكون جزءا للموجود اخرجي فيكون بعض التعينات
موجودا في الخارج فكان من شانه كل تعين بامس تعين الوجود اخرجي وان
كان التعين تعين الوجود الذاتي ثم هذا كله تكلف الظاهر ان الخلاف في تعين
الموجود اخرجي بل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لان الجزء العقلي على
تقدير وجود الكلى الطبيعي بحيث يكون موجودا في الخارج ضرورة وعلى
تقدير نفيه فالاستحاض عبارة عن التعينات والتعين عين والمهمات
الكلمة امور عرضية فخرمها على سبيل التجوز وذكرنا في التعين على سبيل
التجوز انما كانت التعينة على سبيل احتفائه فالجزء العقلي وان لم له الوجود على هذا التقدير
لكن خصوص الجزء العقلي هو التعين موجود خارجي فالتقدير لقوله على تقدير كون الجزء

العقلي موجودا مما لا يحتاج اليه قديره. فبه نظر لانه ان اريد بمفهوم زيد المفهوم
التفدي اياه اراد بمفهوم زيد حقيقة الخاصة الالائية عن الشكره ومقصود ان هذه الحقيقة
الالائية عن الشكره ليست عين مفهوم الحقيقة من حيث هي الصالحة للتركة و
الا كانت شكره مثلها فيكون الأشخاص كلها غير اتيه عن الشكره وغير متمايزة
فان ذلك هي الانسان مع امرزايدي غير له وهو العين وهذا التعيين عالم بلين خرو
في الخارج والالكان الشخص في الخارج الانسان شيء اخر فلا يكون الانسان
محمولا على الشخص فهو جزء عقلي ولا محلض عن هذا الا بالقول بان هذه الحقيقة
الالائية عن الشكره متمايزة للحقيقة من حيث هي من وجه وعين لها من وجه
وما به المتمايزة نفس تلك الحقيقة بناء على ان ما به الاشتراك نفس ما به الاشتراك
لاننا نقول ان اردت بالتعابير المتمايزة الحقيقة اياه له محار الشئ
انما في وقول المتمايز بحسب الاشارة بحيث يمتنع حمل بعضها لا يكون
امر متميز في الاشارة ولولا له لنفي المهية المشتركة ويكون هذا بعينه ذلك
وهذا الامر متميز بحسب ان يكون جزء عقليا لما علمت ولا محلض والا ما امر
الامتياز في الاشارة لا يتوقف على الاستمال على امرزايدي بناء على
نحو ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز قال في الحاشية بالتعابير
بين زيد وكر بحسب الحقيقة اعتباري لا اتحاد الحقيقة والتعابير الوصف الدي
هو التعيين بحسب الاشارة حقيقي لا امتياز في نفس الامر من غير اعتبار
وليس كالتعابير بين زيد من حيث هو كانت بعينه ومن حيث هو شاعر
والفصل ان التعابير اما بحسب الحقيقة او بحسب الاشارة وكل منها اما حقيقي

اذ اعتباري بالاول كالتعابير بين الانسان والفرس والثاني والثالث
 كالتعابير بين زيد وكيكر والرابع كالتعابير بين زيد من صفت هو كائنه وبينه وبين
 حيث هو شاعر والاول والثاني لشيء عيانا اختلافهما حقيقة واعتبارا والثالث
 والرابع لشيء عيانا اختلافهما اصلا بل اختلاف محجب الاشارة انتهى وبدا
 حق الا انه لا بد لاختلاف الاشارة بلا زيادة امر من القول بان ما به الاشتراك
 نفس به الامتياز فانهم في ان الشيء كما يصير بالوجود مصدر الانا ما لا يوجد
 مختلف باختلاف الشخص لاقتناع ان يكون الشخص واحد وجودا وبالضرورة
 كذا في محاشية المعرج واعلم ان نسبة المهنية الى الشخصات نسبة
 احسن الى الفصل اه والشخص على هذا من شخص بغير الشخص مركبة على
 من الشخص والمهنية النوعية كمال المهنية النوعية مركبة من احسن والعصر
 فالمهنية النوعية اذن ليس تمام مهنية الافراد بل جزء المهنية قال المحقق
 الدوالي رح هذا حساب المناخرين وهو مشاء التشبيع على الفلاسفة
 بانهم يقولون علم الواجب تعالى بالخرنيات المتغيرة والهم لا يصحفرون
 احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولعله
 اراد ان هذا حساب المناخرين في حق الفلاسفة في القول بالشخص
 فلما صار امتنا وسبعهم عليهم فلا بد عليه ان حساب المناخرين
 لا يوجب التشبيع على الفلاسفة المندمين والدليل على هذا الارادة
 ان هذا المحقق رحمه الله تعالى ابي في الرد عليهم ان ما ذكره من ان
 الشخص لا نوع له غير مطابق لاصولهم فانهم حصروا الكمالات في العقول

المشترقي قال في التعليم الاول لا ينقطع ان يذكر الاشياء خارجا عنها
فليس للمكلمات عند فهم كل شخص لا حقيقة نوعيه له لانه لو لم يكن حساب المتنا
خرين ان يذهب الفلاسفة بهذا الاستقام والرد بهذا الوجه ثم قد توهم
في هذا الرد بان الذي نقل عن التعليم الاول وعنه الفلاسفة ان ليس
شيء لا يصدق عليه واحد من المقولات لان ليس شيء لا يكون وبعد من
المقولات وانما لان الفصول عندهم لا جنس لها ولا فصل وايضا لا يفهم هذا علي
القول بالانلازم بين التركيبين فافهم ثم ان كون هذا الحساب مثا والتشريع غير ظاهر
بل التشريع ان القول بان علم الخبرات على وجه كل مستلزم لان يكون الكلبيات
معلومه على سبيل الحقيقة والاشخاص بما دونه لا تكون معلومه لان العلم بالوجه
الكلبي علم بذلك الوجه حقيقة لو كان الشخص مركبا من المبنية النوعية والتشخص
فيها او خارجا او نفس المبنية المنعفة بنفسها او بعرض قائم بها او بالمادة وبهذه اظاهر
جدا وانما حجتنا بان حقيقة الشخص على هذا التقدير اه فان قلت هذا بناء على
الانلازم بين التركيبين والمصدر والشر المحقق رجما الله تعالى لا يقولان به قلت
بما دال لم يقولوا به لكن المحشى به انفسه من قبل في رعه **قوله** اول ما تصور الاتحاد
الحقيقي بين الشخص الذي هو شخص بالذات اه لم نقل صاحب هذا المذهب بان اتحاد
الشخصين احد ما شخص بالذات والاخر ليس بشخصا بنفسه بل انما قال بان اتحاد
المبنية التي ليست بشخصه اصلا بالشخص بالذات ولا جوفيه فان المبنية
النوعيه مبنية بالنفاس الى الاشخاص فتجوز ان يفهم اليه الشخص لا على انه خارج
لاحق بل على انه محصل له محصل له فبصرف النوع محصلا ومحصل امر واحد ذلك الواحد

ذلك الواحد بعينه النوع بعينه الشخص كما قالوا في تأليف النوع من اجنس والفضل
نعم سطل هذا الرأي بالبطال هذا الرأي بالبطال اتحاد الاثنين مطلقا لكن على هذا
سطل اتحاد اجنس والفضل على ما زعموا وبعد تحويره لا يصح الرد بهذا الوجه فتأمل
قوله وايضا يلزم على هذا التقدير انه فيه ان صاحب هذا المذهب يلزم ذلك
ويقول احصل في الذين جزء الشخص وشخص هناك شخص اخر على هذا النحو
من الاتحاد والمعلوم جزء العلم فتأمل **قوله** وفي الاول نظر لانه لا يشمل الجزئيات
المجردة قال في الجاشنية احصل ان الفرق الاول اي حصول الفضل في العقل
وعدم حصول الشخص فيه والفرق الثاني اي كلياته الفضل وجزئيه الشخص
بحرمان في الجزئيات اعماديه وكلها منها المتفرعة عنها بالنظر الى الادراك الحصري
الحاصل ولا بحرمان في الاشخاص المجردة ولا في الصورة العقلية بحسب وجوب
النظر الى الواقع مع قطع النظر عن تعلق ادراكها الحصري فكأنه خلط بين معنى
الشخص اذا الكلام في المعنى الثاني والفرق في المعنى الاول اشبه الاشكال
الاول وان كان يرد على ظاهر عبارة المصريح لكن لا يرد على الغائية فان
ان تعين الجزئيات اعماديه لا يحصل في العقل ولذا قال المحقق الدواني راجع عند
نقل هذا المذهب ثم ان هذا الامر يكون باو بالاحتمال فلا يحصل العلم بها للعباد
العالية وهذا البشير اي الشخص واما قوله في الاشكال الثاني لانه مفرع
على الاول نفسه انه لا يظهر للتفرع وجه سوى ان مناط الجزئيه الحصول في احوال
ومناط الكلياته الحصول في العقل فالعقبن لما امتنع حصول في العقل امتنع
انضافه بالكلياته وهذا السبب شي فان كون مناط الكلياته والجزئيه على اختلاف

الاوراق دون احد رك غير مسلم عند صاحب هذا الرأي بل التعيين عند
مشخص فيه آب عن الشكر بحسب ذاته وهذا الامر خري سواء حصل في
العقل او الحواس والكلبي كلي والكلبيون خريما قسط وانما الخري هذا التعيين
والمرتب منه ومن الكلبي تركبا عقليا فلا تفرع لكونه جريا على الاول والحاصل
في العقل الفهم خري لكونه متخذا فيه مع التعيين الذهني الذي هو متعين في
الكلبي المعلوم الذي هو احد خريه وانما قوله حكاه خلط بين معني الشخص ففقد عند
صاحب هذا المذهب فان التعيين الذي به تمياز عن الاعيان هو بعينه مناط الجزئية ^{عدم}
صحة فرض الاشتراك فلا خلط فالكلمة والجزئية عند من اوصاف المعلوم ومن لوازم
لا تغير اصلا ولا يصح ان نصبر معلوم واحد خريما في نحو من الوجود الذهني وكلما في نحو اخر
منه **سؤال في** الشك المحقق قد كسر منه ومن سبيل ان لا وجود الاشخاص اهل لم يظهر
من الذي قرر المصريح عدم وجود الطبائع بل ظهر خلاف ذلك لانه اذا لم يكن
الطبائع موجودة فان شئ يكون نسبة الى التعيين نسبة الجنس الى الفصل
فظهر ان الطبائع موجودة لكن بعين وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين
وجود النوع وهذا ظاهر جدا من كلام المصريح نعم هذا مذهب ارضي به الشيخ
المحقق قد كسر منه وفي جوهرية على شرح المطالع وقد روي عنه الرجوع
عن هذا الارضاء والله اعلم بحال عبادة **قوله** وتوضيح مرامهم ان حقيقته
الانسان مثلا اه هذا التوضيح لا يعني لان التمثل لا يقع عليه ويجمع وجوده
المفترق مع العوارض ويقول الموجد ليس الا الهوتية البسيطة المتمايزة
نفسها الاثنية عن الاشتراك وفرضه تفهيمات نفس في نفسا الفسر

وإنما ومنه الألبان منسوبة عنها وتارة بغير العفل مخلوط مع العوارض العارضة
 لتلك المحصيل مفهوم نفسي في الدين متحدة في الوجود مع تلك الهوية بالعرض
 وبطلان دعوى وجود الألبان المنفرد مع العوارض الألبان أصل قوة المطلوب
 اعني وجود الطبايع للاعيان الألبان المحبوبة به يدعي البدئية في وجود
 الألبان المنفرد مع العوارض حيث قال في الحاشية أو روي التوضيح
 الألبان دون اجنوا لان الامر واضح كما وان يكون بدنيا لكونه محصلا
 بغير غير محتاج في التحصيل إلا إلى الشخص بخلاف اجنوا فإنه ليس كذلك
 واحتجاج في التحصيل انتهى ثم أنه استدلل بعضهم على وجود الطبايع في الأعيان
 بأن المتصل الوجود بطلان الجزء الذي لا يتجزى والاتصال الحقيقي لا يكون
 بين المختلفات بالحقائق فاذن حقيقة الكل والجزء الموجودة بالحقائق
 واحدة فاذن فطرات اما متحدة بالحقيقة بالحقيقة المشتركة بين الكل
 وجزءه موجودة واعتراض عليه بأن اتفاق أجزاء المتصل الموجود بقسمه
 في نفسها لكل ممنوع بل يجوز أن يحلف أحاصل بعد القسم للمنتصل بالحقيقة
 والقول بأن الاتصال لا يحقق بين المختلفات بالحقيقة مسلم لكن هنا اتحاد
 وإغلام فالمتصل الموجود قبل القسم مع عدم المتصلات الآخر توجد من كتم العلم
 ويجوز أن يكون أحاصل من كتم العلم مخالفا بالحقيقة للترايل وانت لا بد
 عليك أن هذا مكابرة فاصح لآن البدئية حاكمه بأن أحاصل بعد قسم النار
 لا يكون حيا ثم الكلام لا يتوقف على بيان أحاصل بعد القسم موافق للمتصل
 بالحقيقة بل لنا أن نقول أن الأجزاء موجودة في المتصل حال الاتصال موافقة

بالحقيقة المتصل والالتكانت تلك الاجزاء متفردة موجودة ضرورة ان الاتصال
الحقيقي لا يكون بين المختلفات بالحقيقة فاذا كان المتصل حقيقة صالحة الاشتراك
بينه وبين الاجزاء الوهمية ولو كانت متحصرة في الوجود في مورد واحد فقد ثبت
وجود الطابع الصالحة الاشتراك فتأمل واستدل البعض بان الاشخاص يخرج
منها في مرتبة ذاتها امور واحدة مشتركة والضرورة شاهدة بان الامر الواحد
لا يخرج الامس واحد لا من الكثرة المحضة فاذا كانت حقيقة مشتركة بين الافراد موجودة
في ضمنها وهو المطلوب والمنظر لا يسأل على بدنية عدم انتزاع الامر الواحد ^{من} الا
الواحد وقد استدل بان المفهومات الكثيرة تامة لهذا الهويات في مرتبة الذات
فلا بد من ان تنافس من حقائق مختلفة ولا بد من وجود ضرورة وجود الجرد
سدد وجود الكل وقية انه ان اريد بنوت المفهومات الكثيرة في مرتبة الذات
بنوتها معنى اغنيها او جزءا فذلك ممنوع بل او الالمسلة وان اريد بنوتها
من دون واسطة فلم تكن لا يقع فان السبب الحقيقي قد يكون مصداقا
لمفهومات مختلفة كافي ذات الباري عز وجل فتأمل ورغما استدل بان
الطابع لو لم تكن موجودة لكان التعيين عين ذات الهويات فذاتها
من حيث هي مصداقا لا متباري من حيث هي موجودة فعينة عن اجمال
فيمر واجبة مع كونها ممكنات وقدم مثل في اثبات زيادة الوجود على اهمية
وقد تقدم الكلام عليه فذكر ^{ان} ذلك الحقيقة ليست منعينة في حدودها اه انما يقع
انما قال قدس سره لان كل موجود بحيث اذا نظر اليه في نفسه اه وحاصلة معه
استد بان التعيين ليس غنية او جزءا بل هو امر عارض قال في ابحاثه

كل موجود متعينا في جوداته غير قابل الاشتراك بل بعضه متعين في جوداته وهو الواجب
لان تعينه عليه وبعضه ليس متعينا بالذات وهو الممكن لان التعيين ليس عسبة ولا جوده
فهو من حيث هو ليس متعينا وقيل الاشتراك والكان من حيث الخلط بالتعنين متعينا
غير قابل الاشتراك الا ان المتعنين لا انعكس احدهما عن الاخر في الوجود بل لا امتياز
بينهما وذا معنى قولهم الشيء مالم يشخص لم يوجد ولم يوجد لم يشخص انتهى اعلم ان ظاهر هذا الكلام
يدل ان التعيين امر عارض للمتيه فخصر به متعينة وذا خلاف الفحيفي كما علمت وخلص
مذهب المحشي رحمه حيث زعم ان التعيين نفس ذات الباري عز وجل وحق في الجواب
ان الطبيعة من حيث هي لغتها متعينة وهي نفسها في بعض المرات مصدر اق
التعنين بناء على ان ما به الاشتراك وما به الامتياز واحد وانما الاختلاف
بحسب الذات **المرايب** فان اراد قدس سره ان الشيء الواحد في مرتبه الاطلاق
الي من حيث هو يكون موجودا في الكثرة متعددة ومعروضا لصفات متقابلة مسلم
لكن لا استحالة فيه انما الاستحالة في وجود شخص واحد في الكثرة متعددة وان اراد
ان الشيء الواحد بالشخص يكون في الكثرة متعددة ومعروضا لصفات متقابلة
للزوم ممنوع لان المتيه من حيث هي ليست شخصا واحدا قوله لان كل موجودا
ذا نظر اليه ان اراد ان كل موجودا ذا نظر اليه يكون شخص في جميع امراض
فممنوع كيف والموجود في مرتبه الاطلاق ليس متعينا وانما المتعنين في مرتبه
اخرى وان كان المتعنين هو المنزك وان اراد ان كل موجود بلزمت التعيين
في مرتبه من المرايب مسلم لكن لا ينع فتأمل ثم انه يستدل العلامة الراريج
على استحالة وجود الكل الطبيعي بوجهين احدهما انه ولو وجد الكل الطبيعي

فاما نفس الجريبات في الخارج او خبر منها او خارج عنها لا السبل الى الشفوف
ولا السبل الى الوجود اما الاول فلانه لو كان عنها لكل خبري لكان لكل خبري
عنها الاخر واما الثاني فلانه متى يحمل من بين الطبعة الشخص واما الثالث فظاهر
الاستحالة وجوابه ظاهر مما قد بيانا ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فعينه
شئ بشئ من جهة في بعض المراتب لا يلزم منها عينية الشئ في نفسها
لجواز ان يكون جهة العينية منغيبه بها كما فيما نحن فيه والاخر ان الطبيعة
لو وجدت في الخارج الى ان الموجود اما مجرد الطبيعة في يلزم وجود امر واحد
في اكمته وانصافه لصفات متقابلة واما مع اخر فان كان موجودين
موجود واحد فان قام الوجود لكل منها يلزم قيام امر واحد موضوعين وان
قام المجموع وكل فلا يكون من الطبيعة والامر الاخر موجود او الكمال
موجودين بوجودين يلزم ان لا يصح حمل على المجموع على المجموع قد عرفت
جوابه فيصح ان يقال ان الطبيعة الالسانية بعينها موجودة مشتركة
اذا قد افاد ان الطبيعة بعينها موجودة مشتركة في الخارج ككلمة الصورة الفعلية
بمعنى المطابقة ويزاير شك الى ما حققنا سابقا في محبت الوجود
الذي في ان الكلمة بمعنى الاشتراك ليس من المعقولات الثانية انما المعقول
الثاني الكلمة بمعنى مطابقة الطل الذي الطل وعلى هذا التقدير ليس
النزاع لفظيا اشارة الى رد قول من زعم الى النزاع لفظي لانه لا شك ان
ان الموجودين هو الاستحالة والطابع مترعنه عنها لا يمكن للفعل فيه مزاج
فالقابل بالوجود انما يقول به لان وجود الافراد وجود للطبيعة والقابل

بالنقي لا فطر المحففة فالشرع لفظي ولا لفظي ان كلام الشئ قد كسره بقيد
 الشرع لفظيا وقصد رده فان لا دلالة للكلام قد كسره عليه بل البطل قد
 كسره احتمالات وجود الطبيعة المحل قد **برقور** فالحق ان ما هو البوارض هو
 الشئ الطبيعي انه محقق المقام ان المحقق كذلك مما قد قررنا فيما سبق في تحقيق
 الشئ ان الموجود حقيقة انما هو الطبيعة لا بشرط شيء وهي تصير غنية بنفسها من
 دون زيادة شيء فاعلم الان الطبيعة المرسله واحدة فالوجود والمنع الضم
 وكما ان تلك الطبيعة صالحة للتكثر كذلك الوجود والمنع عنها الضم صالح للتكثر ثم نعلم
 هي بعضها وتكثر والوجودات المتفرقة عنها حين التكثر فتكثر فالطبيعة كما انها
 موجودة على صرافته وحدتها وتترتب عليها احكامها مع قطع النظر عن مراتب
 لانها كذلك هي موجودة بتكرره على ثمرتها فالوجودات انما احدهما الطبيعة المرسله
 والاخر الطبيعي المتبعيه فلو فرض اتفاق هذه الشرطيات لما ضر وجود الطبيعة لوجود
 مطلق لعدم توقفه عليها الا ان هذه الشرطيات لو ازم بها لزوم المعلوم للعلة اي
 لو ازم متأخرة وهذه الشرطيات اي الطبيعة بما انها متغيره متاخره للطبيعة من حيث
 هي نحو ان المتغير بحيث يختلف الا ان المتغيره عليها فثبت للطبيعة من الاثار
 المحففة بها لا يمكن ان تترتب على هذه الشرطيات اي الطبيعة المتغيره وبحوز ان يصدر
 الطبيعة من اجمال ولا يصدر الطبيعة المنفعية الا باقتمام شرطه زايده فقد حصل
 ان الطبيعة المرسله موجودة والطبيعة المنفعية موجودة اذ لا ان موجوده الطبيعة
 المرسله وجود مطلق وموجوده الطبيعة المنفعية بوجوده فاض فوجوده الطبيعة
 المرسله شئ بالوجود الا ان وجوده الطبيعة المنفعية مما بالوجود الطبيعي ثم لما كان

زعم من ثابته ان كثرة الطبيعة انما يكون بالتعلق بالمادة قال الشيخ ابو علي واما كونه
مع مادة دعوار صفا فمحقق ان جعل الطبيعة المنسوبة وان للطبيعة امر سلب متقدم
على الطبيعة وان الشخص ليس سادها للوجود مطلق بل للوجود الطبيعي فثبت
وصح عليه البيولي للصورة وبالعكس على ما عموما به يصح ارتباط الحادث بالقديم على
طريق سلسل المعدادات بان طبيعة المعدادات مجعولة للقديم وسخ الفردية لازم
للطبيعة في الوجود فامتنع اتفاق جميع افرادها ساو يكون كل معد موجودا بجا على
تلك الطبيعة بشرط زايده واعداد ما فوقه كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى و
ينصح ثبوت من سابلهم المنه كما لا يخفى على المشع وبذا الذي ذكرنا وان لم نقل العقل
المتوسط لكنه المحقق ولا يتوعدنه العقل المتوقف فافهم وانفن بذا فانه سر حكمته
فصل في حاصله ان الحيوان لا بشرط شي جز في املا خطه التفصيلية اه كما كان
كلام الشيخ هو بما لان الطبيعة جز من الشخص الذي هو الطبيعة بشرط شي ينش
على ان امراد الجزئية في بعض املا خطاب لالجزئية في الواقع قال في الجاشية
لا شك ان شخصا من الحيوان هو في الخارج وفي املا خطه الاجالته امر واحد
من غير كثرة وفي املا خطه التفصيلية بفرب من التحليل متاير اذ كان الحيوان
بما هو جزوه ومن المعلوم انما هو جزو شي ومغبر فيه في طرف لا يتجلف في طرف
اخر والكان لا من حيث الجزئية انتهى ذلك ان نقول امراد من الحيوان
بشرط شي مجموع الطبيعة والعرضي اللازم من لوازم الشخص الموجود مع
وجوده والطبيعة اذا اعترت بمنه بالنظر الى هذا المجموع بمحقق بياك مراتب
تلكه كما في الجاشية الى النوع وقد عرفت من قبل ولا شك ان الطبيعة الكائنات

فوعينه في خبر الشخص بمعنى هذا المجموع **قوله** ذهب بعض الفايدين بوجود الكلبي
 الطبيعى اياه حاصل هذا المذهب ان الوجود في الخارج انما هو الاشخاص المتعددة
 المتكثرة لكن تلك الاشخاص اذا حصل اي واحد منها في العقل بصير امر واحد معرض
 للكلية بحيث يصح عند العقل ان يوجد متكثرة ولم يست هذه الصورة العقلية معايرة
 الاشخاص بل هي نفسها فالاشخاص كثرة بالذات وواحدة بالمعرض لوجود
 العقلية فالطبيعي من حيث هي لا واحدة ولا كثرة اذا وجدت في الخارج تكون كثرة
 اذا وجدت في العقل تكون واحدة وهذا هو الذي يشير اليه كلام الطوسي
 المنقول من قبل في مقصد الوجود الذاتي وعلى هذا لا يصح فرق الشيخ الوجود الطبيعى
 والا الهى وكون احد ما قبل من الاجز بل لا يصح هذا الراى وهذه الطبيعة امر
 لها حقيقة بها هي قد تميزت بها عن الحقائق الاخرى وذا هي الوحدة عليها
 وحدة حقيقة وبالذات غايه الامر هذه الوحدة لا تنافي كثيرة التفرعات
قوله والقول الفصل انه ان اردت الطبيعة المطلقة اه قال في الحاشية بحال
 ان الوجود في الخارج نفس الطبيعة متضمنة بالعوارض المحصورة فلها في الخارج
 باعتبارها من حيث هي وحدة متممة وباعتبار العوارض تعدد هذا الاعتبار
 ان متحدان في الوجود وسعائر ان في املا حط وكل الاعتبار ان موجود ان
 في الخارج فان تلك الوحدة لا تنافي الكثرة اذا الوحدة التي لها هي الوحدة
 بعين وجود الافراد توهم ذهب الفايدين متعدد حيث ذهب الي وجودها من حيث
 الفرد فقط كما ان عبارة البعض توهم انها موجودة بمعنى وجود الافراد يدل على سب
 نافيها حيث ذهب الي نفيها مطلقا فالاولى في العبارة انها موجودة من حيث

الذات ومن حيث الفردية انتهى ارادة بقوله وهذا ان الاعتبار ان متحد في الوجود
ان اعتبار الذات موجود لوجود مطلق واعتبار الاشخاص كمتفقه بالعوارض
موجود لوجود مخصوص ولم يرد ان ليس بينها تغاير وجود اصلا حتى لا يصح تقدم
احد الاعتبارين على الآخر ولم يرد لقوله وتغايران في املا خط ان ليس بينها
تغاير في الخارج اصلا بل اراد بالتغاير الاعتباري في املا خط التغاير الاعتبار
وكيف لا يكون تغاير بينهما في الخارج وقد تبرت على كل منها الاحكام المتغايرة
في الخارج النسبة بلا شك والفرق لا احد الاعتبارين تقدم على الآخر وقوله وكل الا
موجود في الخارج مع وصف التغاير بالاطلاق والتعريف حتى لا يعوت بمركب
قوله اي اما خور لا شرط شيئا يدل على ان حسنة الاطلاق ليست لنفسه
انما هي شرح للطبيعة المرسله وعنوان لها ولا شك ان لها في حد ذاتها
وحدة بياهي ما هي وهذه الوحدة غير الوحدة الشخصية التي تعرض لها بعد شيئا
لان الحسنة الاطلاقية اه قد عرفت ان الحسنة الا المذكورة ليست حسنة
لنفسه وانما هي عنوان لنفس الحسنة المرسله واذا لم يكن تقيد افلا دخل
لها في المنع عن التعدد لكن الامر غير خاف على والبصرة قال الطبيعة
المرسله نفسها واحدة وانما غير متعددة بعد تعيها واذا عرفت فغير غير
هذه امر غير يعرض للكثرة فالكثرة بعض لها في مرتبة متأخرة والطبيعة هذا الاعتبار
موضوع الطبيعة اه هذا غير مطابق بكلام القوم فان موضوع الطبيعة عندهم المنة
اما خوردة مع الوحدة الذاتية مجردة عن الافراد ويعبرون عنها بالمنة المجردة
والمنة من حيث الاطلاق والمنة من حيث انها عامنة ويخرجون بال موضوع

الطبيعية امر ذهني والبرهان بان الطبيعة مائية للمحضورة ولو كان الطبيعة من
 حيث هي موضوع الطبيعة لما صح هذه الاقوال وايضا يلزم من كلامه رحمة الله تعالى ان
 موضوع الطبيعة امر ان المتهية بالشرط شي والمتهية بشرط لا يلزم على هذا التسمية
 النفسين الطبيعية مع بقوت عرضهم من انفسهم الى الطبيعة وغيرها من الاقسام الثلاثة
 اذا افترض من هذا التفسير ان الاقسام الثلاثة هي ان سبواكل فطرية يكون موضوعها
 متغيرا فطرية اخرى باسم غير اسمها فالحق ان الطبيعة امر سلة اي المتهية بالشرط
 شي موضوع المهمة وموضوع الطبيعة المتهية بما خذوة في الذهن مجردة عن الافراد
 وموضوع الطبيعة ليس موجودا اذ كل موجود فيه فالفردية لازمة له وقوله وبحق
 يتحقق فرد ذهني باقيا جميع الافراد لا يصح فما هو موضوع الطبيعة عند القوم فانه لا يتحقق
 في الخارج لا يتحقق فرد ولا يتحقق جميع الافراد ثم انه لو سلم ان موضوع الطبيعة ما ذكر
 فلما يصح هذا القول ايضا لانه ان اراد بالانقضاء الانقضاء كما سلم انه يفي بانقضاء
 جميع الافراد لكن موضوع المهمة ايضا كذلك وان اراد بالانقضاء في الجملة فبانقضاء
 فردا انقضاء في الجملة اذ قد استفي نحو من وجوده فتأمل **قوله** وان اراد بها مطلق
 الطبيعة اي اما خذ من حيث هو اه قال في احوال شبيهة اي الطبيعة بهذا الوجه
 اعم من الطبيعة المطلقة كما انها اعم من الطبيعة المخصوصة وموجودة في الخارج
 كما ان الطبيعة المخصوصة موجودة في الخارج ومنصفة بالوحدة كما انها منصفة
 بالتعدد ولا منافاة بينها الا انها مع اخذ الوحدة ليست متعددة ومع اخذ التعدد
 ليست واحدة انتهى وانت لا ينبغي عليك انه قد فسر الطبيعة المطلقة
 بالمتهية بالشرط شي ففسرها مطلق المطلق الطبيعة بالمتهية من حيث هي ولا

ان المتهية بالشرط

ان اهمية الشرط شي عنوان للطبيعة امره من حيث هي فيم لا يصح الحكم بالعموم والخصوص
بل لا يحقق منها نسبة اصلا لعدم التعدد ولعله اراد بالمهية من حيث هي امره الرابع
التي اختبرها وقد عرفت ما فيه ثم ان قيد الشرط شي ليس بقيد او الا لم يكن للشرط
شي بل يكون حاشا ان هذا القيد فيكون بشرط شي وانما المهية لا بشرط شي نفس
المهية امره من حيث هي فلا يصح الفرق بان في المهية لا بشرط شي نفس في النطاق
بكونه لا بشرط وفي هذه المهية لا القيد اصلا ثم بعد تسليم ان هناك طبيعة اعم من الطبيعة
للشرط لا يصح قوله فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة وتعد بالذات
بحسب تعدد الاشخاص لانه اذا كان الطبيعة من حيث هي اعم من الطبيعة
المطلقة والطبيعة المحصورة اي الشخص فما يعرض لها بالذات انما يعرض لها
بواسطة الاخص فلا يكون لها بالذات ولو عد مثل هذا العررض عررضا بالذات
فكل ما يعرض للطبيعة المحصورة يعرض للطبيعة بالذات وما استدل عليه بقوله
او ليس لها على هذا التقدير اعتبارا يراه فانه يجب ان لا يكون لها اعتبارا يراه
لكن عدم ابراء العقل استنادا لتعدد اليا ممنوع ان اريد استنادا لتعدد اليا بالذات
وكيف يصح التعدد بالذات مع كونه من عوارض الاخص وان اريد استنادا
التعدد بالعرض او اعم فسلم لكن لا ينعج ثم فيه شي اخر هو ان وحدة الطبيعة المطلقة
وحدة عامة وتعدد الاشخاص كثرة شخصية والامانة فيها وقد حكم بان وحدة
الطبيعة من حيث هي باعتبار وحدة المطلقة فالطبيعة من حيث هي اذا لو
خطت نفسها من دون اعتبار اطلاقا ليس فيها وحدة عامة في الكثرة
بالكثرة المتعاقبة لها فاولا لا يمكن عرض الوحدة لها الا بالعرض والضر يلزم ان

يكون هذه الطبيعة مبادئ كثيرة وبصير عرض الاطلاق واحدة وبهذا السقط واما
 ليست واحدة ولا كثيرة في اماكنها خفيفة بها هي باهي بغيره عن اعتبارها من المبادئ
 فلها وحدة عامة والى لها خفيفة اصلا في الاشياء محض واما قوله بتحقيق فرد ما وهي
 بانفائه فقد عرفت ما فيه مع ان انفاء شي بانفائه الا محض لا يكون انفاء له بالذات
 بذات التحقيق ان ليس الموجود في الاعيان الا المهيبة امر مسند والمهيبة شرط شي اي
 الشخص والمهيبة امر مسند خفيف واحدة بالذات والاشخاص متعددة بالذات
 والوحدة العارضة بها وحدة بالمحمول وهي وحدة ما في المهيبة امر مسند بالذات
 والاشخاص بالعرض ثم العقل قد تغير المهيبة امر مسند مجردة عن الاشخاص في الدين
 وهي في هذا الاعتبار موضوع الطبيعة وهو امر ذهني ثم الوجود المنسوب الى المهيبة
 امر مسند وجود واحد لا تعد فيه انما يتعد اذا تعدت المهيبة بصير دورها شعبة
 والاشخاص ليست امرا مغايرا للمهيبة امر مسند بل الشخص هي المهيبة المنعقدة بها
 لا بامر اير على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فالوجودات الكثيرة العارضة
 الاشخاص وجودات لتلك المهيبة فلمهيبة وجود بالذات هو وجود دها وجودا
 كثيرة هي وجودات الاشخاص فالعدم العارض بها بالذات انما هو رفع وجودها
 الذي لها بالذات وهو وجود واحد واما الرفع لم ينسب لها وجود اصلا قبل ثم
 انفاء وجود اصلا فيلزم انفاء وجودات جميع الا افراد لان هذه الوجودات
 هي وجودها الواحد قد تعدت بكثر المهيبة الموجودة واما عدم فرد فهو رفع حصته
 من ذلك الوجود ولا يلزم من انفاء حصته منه انفاء نفس الوجود المطلق فليس
 بهذا عدم عما لها بالذات اللهم الا بالعرض فقط في لاسفي خفيفة امر مسند لا بانفائه

جميع الافراد لا بان يكون انتفاء الافراد سببا لا متفارجه بل من اللوازم كما ان وجود
الافراد من اللوازم المتأخرة لوجود احتقيقه امر سلكه كما قد علمت وسفي احتقيقه
في مراتب النزلات بانها فرد ووجوده وجوده قائل وحقق به فانه محقق بغير
لاننا نسلم انه اذا كان عدما مطلقا وهذا المنع عسي ان يكون مكابرة
قال الضرورة حاكمة بان عدم المطلق لا يصلح محضاً وشخصاً والفصل
ليس بينهما ايهام بحسب بل ايهام بحسب الاشارة فقط لا ايهام بالمنية فتأمل فلما
انه اذا كان عدما لا تعين كان وجوده اداة ظاهر هذا الكلام يدل على اختيار الشئ الثاني
وهذا انما يصلح لو كان مراد المستدل اعم من ان يكون فرداً لا تعين مفهومه واما اذا
كان المراد مفهومه كما يفصح عن كلام المستدل فهذا المنع يرجع الى منع اخصار
العدم المضاف في عدم الالعين وعدم التعين ^{فهم} ويكون التعين المسلوب
عدمياً فيكون الالعين وجودياً ويكون عدم الالعين عدمياً وفيه انه اذا كان ^{النعين}
المسلوب عدمياً فهو عدم الالعين الضر والكلام في مسلوبه ولا تسلسل فتنبه
الى مسلوب وجودي فيكون الالعين عدمياً فليد وجودي فالنعنيات
كلها وجودية للثبات فتأمل فيه ^{فهم} مع ان عدم العدمي لازم للوجودي لا عكسه على
هذا التقدير يمكن اختيار الشئ الثاني والثالث كذلك فيهما شبهة قال البطلان ^{الشفتين}
موقوف على ان عدم العدمي وجودي وهذا المنع يوجب اليك لكن هذه الموازنة
شبه الموازنة اللفظية فان مقصود المستدل ان عدم العدمي يلزم الوجود
فقد ازم حين ضرورة المنية بمعنى الوجودي به الامتياز فيكون تعنياً فتأمل فيه
ولو سلم فلما سلم تماثل النعنيات آه على ذلك التقدير لا يمكن اختيار الشئ

الثاني والثالث والرابع كذا في المحاشية لان تماثل التعيينات وخيل في الشقوق
 التبلنة وتحقق هذا المانع ان مقصود المستدل اثبات كلنة ان كل تعين وجود كما يوضح
 عنه دليله في جميع التماثل فلا يلزم احد عن الكلنية ولو كان مقصوده الطال كلنية الحضم
 ان تعين عددي لكان حديثا والتماثل لغوا فتأمل ^{في} الاملازمة ممنوعة والسند ظاهر
 هو ان مقابلته العددي للوجودي انما يقتضي كون العددي على بالوجودي يسلبا و
 لا يلزم منه ان يكون محسوبا وجودا وهو ظاهر وتعلل في كلام الشافعي المحقق قدس
 سره ان المراد بالوجودي الموجود وبالعددي المعدوم فالمستدل لم يفرق بين المعدوم
 والعدم بحسب انه اذا كان معدوما كان عدما فالزم ان المعدوم فيه اذا استلزم
 كونه عين العدم فالوجودية فيه الفرض يستلزم كونه عين الوجود فيكون الوجود وجودا
 فتأمل **قوله** الظاهر ان المراد بوجودية التعين وعدمية اه قال في المحاشية
 الظاهر ان الامام راجع اراد بالعددي ما يكون العدم داخل في مفهومه فهو اما عدم ^{مطلق}
 او عدم مصنف وارجع بالوجودي المقابل الذي لا يكون العدم داخل في مفهومه
 وهو اعلم من الموجود انتهى وهذا على ما لم يدعي ان التعيين ليس داخل في مفهومه لعدم
 وان كان معنى اعتباريا وهذا كما نرى فان المخالف لا ينكر تماثل انما ينكر موجودية
 وح يكون استدلالا في موضع الخلاف بل عين امر لم ينكر احد قتال واما ما ذكره
 المصنف من معنى الوجود والعددي اه مقصود المصنف ان التعيين صفة للمنبه
 قطعنا عن المقصود ان التعيين بل صفة وجودية ام لا ففسر الوجودي لصفته من
 شأنها الوجود وغير عنه الازمة الذي هو كون بنوته لموضوعية ووجوده له قال الصفة
 التي من شأنها الوجود الخارجي انما يكون الاتصاف بها بوجودها للموضوع لا بالاعتبار

كما شق

كما سلف عليه ان الله تعالى **قوله** ولا يظن عليه اوله الطرفين هذا غير ظاهر فان اول
الطرفين يقتضي موجودية وكونه صفة او معدومية **قوله** يمكن ان يقال مراد المحي
فيه شي سبقت بعد ان الله تعالى **قوله** حاصل هذا الجواب ما هو الظاهر
قال في المحاشية هذا الجواب الاول على ما قرناه شيركان في منع توقف
النظام التعيين على التعيين وتفسيره فان الاول مستند بان النظام التعيين
متوقف على امتياز النظم اليه مما عداه في المحل لا على تعينه والثاني مستند
بانه سبيل نظم التعيين ولا يتوقف عليه فيكون النظر المذكور مشتملا على
على كل الجوابين ويمكن ان يكون الجواب الاول متعالمقدمات الثانية
والجواب الثاني متعالمقدمات الاولى وح يكون النظر واراد على الثاني
فقط انتهى وانت لا تذهب عليك اذا كان الجواب الاول متعالمقدمات
الثانية فالمقدمة الثانية لتبطل لان الثاني قائم مقامه فيكون امراد بالتفسير
بها ما هو امراد في المقدمة الاولى وكون الاتصاف به على تقدير غير هذه
الغيبونية واما هو عدم عن الطرف الذي وجد فيه وقام وجود زمان اخر
بتقادمه مع نفاذ الزمان فصار هذا الزمان طرفا له بعد ما كان طرفه الاول طرف
الزمان لبس النفس الامر فقد ثبت العدم زمان على نفس الامر وجود زمان
اخر فيها بعده فقد ثبت النجود والتعاقب في نفس الامر وهو المطلوب من
سبيل اخر لو كانت الموجودات باسرها موجودة في نفس الامر من دون
تجدد وتعاقب لتبطل اللاصفية في الاستفاليات لان الامور اللاصفية
لبسها حيلة لا يمكن الزيادة عليها وغير متناهية كما حيلة لا يمكن الزيادة

عليها فالوجودات من الاستغياليات في الهمر حلبة صارت موجودة و
لا يمكن الزيادة عليها في نفس الامر فليست لا نفعية في نفس الامر وبالجملة
الا نفعية للعقل الا بالقوت والحقوق ونفس الامر غير صالحة لان بقوت
عينا شيء او يلحق فيها فقد صارت احكم بالان نفعية باطلا مختصرا كما حكم بطيران
الانسان ونحوه مخالفا لما في نفس الامر لئلا يوجب لم يتقن شي بالقدرة اصلا لا في
الوجود الدهرى ولا في الوجود الزمانى لان الزمان لم يتقن شي منه بالقدرة في نفس الامر
وبعبارة اخرى لو كانت الموجودات باسرها موجودة دفوع في نفس الامر ولم
يق شي منها بالقدرة فقدره الباري عز وجل تغلف هذه الجملة ولا يمكن
ان يتعلق بما وراءها فصدق ان الباري عز وجل غير قادر في نفس الامر
على الخاء ما وراءها وان فرض تعلق المشية واي استحالة توفقه تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال الخ ملاح ومني فمن ان هذا لازم عليكم ايها
المستكملون فانكم لا ترون ان علم الباري عز وجل قد تعلق بالممكنات باسرها
فللممكنات حلبة في علمه تعالى لا يمكن الزيادة عليها اذ لا تجدد ولا تجدد ولا
تعاقب في العلم فلم يتقن الاستغياليات لا نفعية اذ لا حلبة الانفصا
ولزم تنافي القدرة فعليكم ان لا تصفى اليه وتعلم ان الاستحالة في كون
الامور اللا نفعية في نحو الوجود الواقعي حلبة غير متناهية في نحو اخر من النبوت
فالمعلومات من جهة ما هي ثابتة في العلم حلبة غير متناهية كما ومن جهة الوجود
الخارجي لا حلبة لها حكما بخرج في نفس الامر حلبة يمكن ان يوجد بعدد فيها حلبة
اخرى فلا ينافي الا لا نفعية بحسب الوجود النفس الامرى كونها معلومة حلبة

ولا يلزم تنامي الصورة وانضارها على الحملنة الموجودة في نفس الامر بل كل
حيلة توجد في نفس الامر بقدرته يمكن ان يوجد بعدة حيلة اخرى بقدرته
تعالى واما عدم تعلق القدرة بما عدا الحملنة المعدومة للباري عز وجل
فلعدم امكانه لا تصور في القدرة وكيف يجوز عاقل ان يوجد بالقدرة
الا يمكن تعلق علم الفاعلية واما على ما لقوهم به من الدبر فتبطل الالافضة
في نفس الامر اساسا ولصدق في نفس الامر ان الباري عز وجل غير قادر
على ما سوي ما وجد دفعه فيها وهذا لا يخبري عليه مسلم وبعبارة اخرى يقول
عليه واجب الاثر ان الفلاسفة استنبطوا امكان استعدادها وانشئوا لها
قوة على امور غير متناهية واذا كانت الكائنات برمتها موجودة في نفس الامر
واما لعدم عينية شيء وفقدانه عن جزء معين من المقدار الموجود
بالصالحات في نفس الامر دفعه مع وجوده في امر اخر منه في نفس الامر
ونحوه العينية في نفس الامر متناهية اذ لا وابداء لا يمكن ان يكون عينية
عن شيء في نفس الامر ثم يكون حضورها واذ كان الامر كذلك في شيء
يكون امادة قوة عليه بل كمالات امادة كلها حاصلة لها في نفس الامر
ابدا او غير حاصلة لها ابد او لا يمكن لها في نفس الامر ان يحصل لها شيء
لم يكن حاصلا من قبل فانهم من سبيل اخر اذا كان الزمان الغير المتناهي
من اجماعين مع ما فيه من الاشياء المستحصنة بخروجها من مرتبة
بالنوع في اجزاء المتصل وجدوده فنفسه براسين التسلسل ويلزم
التناهي من اجماعين وهو خلاف ولما كانت المنازعة بين المتكلمين

والفلاسفة في قدم العالم الثروا شد صار جل نظريهم ومطلح قصدهم اثبات
 التناهي في جانب احمضي وحضوا حين الاكزام بهذا الوجه الزام التناهي في
 جانب احمضي بالنظر الى الوجود الدرهي صار بذور نية لمن لا كمال له فوق احمض
 والسكت في اتصال الي ان اورد انه لو ازم التناهي بالنظر الى الوجود الدرهي والا
 جماع فيه ازم التناهي في الابد اليفر وهذا لا يخالف فواين الفلسفة المصادم فوعد
 الكلمة ولم يعلم ان بناء قواعد ملة على الاستقصية بحسب الوجود في نفس الامر
 لا على عدم تناهي الاستقصا لبا كما في نفس الامر والذي سطره برائين
 هذا الا فاك فانهم ثم صاحب الافق المبين لما زعم ان الاستقصا ليات
 كلها غير متناهية بحسب الوجود الدرهي وسني ملنه عليه تصديك للفرق بين
 اما صيات او لا بان اما صيات جواما الوجود بالفعل ولولا معامل متعاقبا
 فبنيهم البراءة والاستقصا ليات كل ما خرج منها الى الفصل منها لا تنهاه
 معين لا يمكن النجا وزعن في العضي به البراءة متحقق في الاستقصا ليات
 ثم اورد عليه ان هذا انما يناني في الوجود وعلى وجه التعاقب لاني الوجود
 الدرهي لا ناه عن التجرد والتعاقب فكل ما هو موجود في افق التجرد موجود
 في الدرهي وقعه درهية والكلام منها في الوجود الدرهي انت وقد عر
 انه على القول بالدرهي فهمه لا سفي جهة تجرد وتعاقب اصلا فتذكر انما بان
 ان الاستقصا ليات اعيان التجرد والتعاقب وهي بهذا الاعتبار
 متناهية لا الى بها نه اخيرة لا متعديا واعيان الوجود الدرهي وبهذا الاعتبار
 لا يترتب فيه واما اما صيات فمن جهة وقوعها في عالم التجرد وقد مر من

القوة الى الفصل ولتعارفنا فالبرهان انما يحيل بالصدق عليه مفهوم غير
المتناهي بحسب الوجود في عالم القضي والتجديد وانت لا يدب عليك
ان الزمان بأسره موجود في الدهر والزمان متصل والاتصال كاف مجزأ
البرهان والزمانيات وان لم يكن مرتبة بالتقدم والتأخر الا لعلنا كسر للتناهي
مرتبة بالوقوع في اجزاء متعينة من المتصل فان الاتصال مرتب قطعا ثم قوله
فالبرهان انما يحيل بالصدق عليه مفهوم غير المتناهي اذ بناوي اعلى يداه على
اشراط الاجتماع لجراني وفيه كلام قد فصل في موضعه وعلى انه لا يجري البرهان
في ماضيات باعتبار الوجود والديهي وقد كان نقض بني جريان البرهان
في ماضيات على الوجود والديهي والاجتماع فقد استعمل من وضع اليه في هذا الطريق
لا يتأهل بمثاله ولا يخاف ان يكون ضحوة ومنها الاخرين ثم التحقيق في هذا المقام
اي في القول بالدهر والسرديانه لا شك في ان نفس الامر عبارة عن
الوجود في حد ذاته من دون اعتبار المعبر وفرض العارض ولا شك ان
وجود المتغيرات وغير القوار في حدود النفس بالنسبة الامتجدة وتجدد
هذه الوجودات تجد في حدف من دون اعتبار المعبر فطريقه نفس الامر
ليس كطريقه المكان بل معنى الوجود في نفس الامر الاتصاف في حدف
من دون اعتبار المعبر وقد عرفت من قبل ان الوجود نفس صيرورة اليه
فما داته متجددة وغير فارة فصيروته الفرض متجددة فلهذا الوجود المتجدد في
حدف كانه امر ممتد فان الذهن ينبع من الاستياء المتجددة وجود متجددا
متجددا وحكم بالاتصاف به على وجه التجدد والتعاقب وهذا نحو من المتبادر

وهذا هو نفس الامر المتجددات في طرف منه الوجود للبعض وطرف منه العدم
للبعض واما الثابتات موجودة كما هي وجبرت المتجددات ام لا لكن اذا
كان عدم المتجدد وجود الثابتات مع عدم هذا المتجدد في حدود انفسها
من دون اعتبار المعبر متقدم على وجوده كذلك فاذا وجد هذا المتجدد
صار وجوده مع وجوده ثم اذا عدم هذا المتجدد صار وجوده مع عدمه متاخرا
عن وجود المتجدد وهذه الاحكام في نفس الامري احكام ثابته من دون اعتبار
المعبر فهذا الوجه جائز لا مندوحة ولا استمرار في وجود الثوابت والاخبر في هذا
وصف البارئ نفسه بالباقي ومن نفى صفه البقاء حقيقه عن البارئ
عز وجل فقد خلع نفسه الاسلام عن نفسه وقال قولا عظيما شططا نفوز به
منه فيه القبلية والبعدية كلها والمنقذة لسمي بالزمانيه وعند الفلاس
لا ينظم هذه القبليات والبعديات والمعيات الوجود الزمان عند
المسكين نصف بها الاشياء بالذات من دون حاجه الى الزمان وان
كان يلزمها الزمان المتوهم ثم التسويات الى المتجددات سنيه اخري غير
هذه السنيه وهي المتراكمة في الوجود الواقعي المطلق لكن هذه الوجود
الواقعي محقق في الثوابت منحصر غير متجدد وفي المتجددات على وجه المتجدد
فهذه المتراكمة هو الدهر والمعبر الدهري ولا يعقل ما زايها القبلية والثابتات
بعضها مع ثبات الاخر واستمرار كل مع استمرار الاخر وهذا هو السر يدان اراد الفلاس
هذا الفخر من الدهر والسر يدان الكلام صاف ولا يتوعد عنه عبارة الشيخ
المنقول من قبل وعلى هذا فالمعنى الدهريه والسر يدان في سنيه ولو يره

ما قبله ثم قدس سره في الموقوف الثالث من كلام البصير الطوسي ان هذه
الاعتقادات محلفة فللمؤمن ان يسبحوا ثمانمائة واخره **قوله** علي تقدير وجودها
في الخارج قد رجم المحقق البدوي راج وانباء ان الحركة القطعية لا وجود لها
في الخارج وقد رجموا لانه تدبب الفلاسفة والحق خلاف ذلك كما بين في
الافاق المبين وغيره والي هذا اشار المحشي راج بقوله **قوله** بان يكون
في كل آن منه وفي كل جزء من اجزاء الزمان **قوله** فانهم امنوا بحداء مستقبله
هو لغواه قد صرح به في غير واحد من التفات حتى ان الامام حجة الاسلام راج
عند بيان سبب تغيير الفلاسفة بان القول يقدم العالم كقولهم ليطرأ الي
الا ان له وجه وجيه فانه لم يبين الضرورية من الدين فيه الا ان يقال
بقولهم بالقدم الشخصي ترفع الاجتماع الفاعل فتايل والسبب الاظهر
لكفرهم قولهم يكون هذه القديما البتة كما يستهد به ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث واما من الله الا الله واحد وقوله تعالى واذا قال يا عيسى
ابن مريم انت قلت عليا مس اتخذوني والي الهين وقولهم وبنوة
عيسى وحده وثنا من قيل حدوث الشيء لاحداث الشيء عن الشيء
اه فيه ان مبنى كلامه ان كل حادث مسبوق بمادة واحداث الشيء عن
الامر المختص افي حدوث الشيء عن الشيء ولعل مقصوده منع تلك المقدمة
ومقصوده الفرق بين حدوث البدن والحدوث الزماني فالاول
حدوث الشيء فلا يستدعي مادة والثاني حدوث الشيء عن الشيء
لا يستدعيها **قوله** ولقد رجم وجوده علي عدمه تقدم زمانيا قد اخذ تقدم

بحيث شمل التقدم الدهري كما ينف عند قوله فانه عبارة عن التجمع المتقدم
 والمتأخر في الواقع ولذا منع استدعاء التقدم للزمان تماثل المقصد السادس
 في احجاب المحادث **في الرابع** حدوث الشيء في الدهر وخارج الزمان
 اه الدهر هو نفس الواقع مع قطع النظر عن الزمان ونسبة اليه نسبة الخارج الي
 الذين والسرمد فوق الدهر لانه فوق الواقع كذا في المحاشية وفيه نظر لان
 الفلاسفة لا يقولون بالحدوث في الدهر من دون زمان كما قدم ولعل
 اختيار هذا صواب لابق الاتفاق المبين الا انه معناه حدوثا زمانيا لما راعى موافقا
 ان الفلاسفة قالوا بالحدوث الدهري وسبق الباري عز وجل علي
 المحوادث اليومية سبعا ودهريا الا انهم يدعون هذا السبق في السبق الزماني
 واعلم ان هذا مقام استدعي لبيان الكلام لان صاحب الغيات
 فصل وطبق في ذيل قدم نظرية وقوع في حفرة القوي قد غلب سلطان
 دمه فاعني عين فهمه ما نزع ندما عجيبا واخترع قول لا غربا لما سمع المتكلمين
 يعضون بحدوث العالم بعضه وقضيه فرطه وبالسنة دني العالم سبعا
 صريح في حاق الواقع وتقدم ضائفه عليه في نفس الامر فاما الحكماء وسمع
 الفلاسفة يحكمون بان حاق الواقع لا يخلل التدرج والتعاقب القوت
 واللمحوق العاقبة **فصل** من المسلمين اموقين باخراج العالم من
 مباخره العدم والبطلان الي بدارين الكون في الاعيان وكان في نفس مقلدا
 للفلاسفة الذين لم يخرج اعناهم عن رغبة البليس والتدليس واقرن باجاء
 عن ارسطاطليس مولى نفسه ابداع الراي الشيع المشتمل على التناقض

الفتيح وحسب ان محمدا لم يفعل فقي في شناعة لم يرل فرض الحق المبين وخلع
نبات الصدق المبين وزعم انه في هذا ما ضلال امله وان كان امله ولحق بما في النفوس
به عار للمبني وفي الكلام به رابع عن سبيل المسلمين وصنف فيه لتبا عجيبة وصحفا غريبة
قداني فيها تنويرات بدنية وشريكات لطيفة وشجاع اسفبه وفقرات سمعية والفاظ
مختصرة واخوال نخر في جل مطلبها مغلطات وجل ولا يلبها سفطات ولعمري
كان الوقت اجل من ان يصنع في بعض افعال هذه الاقوام وهدم نبات هذه الا
راء الا باطل بل يدان الزمان زمان قد اندرس فيه العلوم القديمة النفس
الابهاشية الصنعة وظنون الاقوال الفلسفة الخمسة حكته سوية وقصر سيرة الطارم
عن الوصول الى الغاية وشجروا الاراء الغريبة التي لم تصد عن الخاصة العام
قداني حسنة ان يوقن احد افعال هذه الحكومات واشياء تلك الحكومات
ان استغل بعض عمارة ما بني لومس الميل الى الغوي ولخص مقال ان القبلة
الا لتكافئ النبي يكون القبل بها فتكاد عن البعد في الوجود قد يكون بخلاف
ممتدا وطرف موجود او موهوم وهذه القبلة هي القبلة الممثلة والعلمية
الزمانية ويكون القبل بهذه القبلة في جزء من الممتد او حد منه والبعد في جزء
اخر او حد اخر ويكون اجزاء المتصل او حده فاصل بينها وايضا في هذه
الفلسفة البعدية المثلثة الزمانية وبأجزاء هذه القبلة والبعدية المعينة الزمانية
المثلثة ويكون لا تحليل ممتدا ولا ممتد بل يكون الا لتكافئ بين القبل والبعد
لا في الحق التفضي فالجهد بل في خاف الاعيان بين الواقع خارج الاقوام
موجب لغدم الغدم الصريح البات على ذات المتأخر مع تفرزات المتقدم

لاني زمان او ان ولا في جهة او مكان بل في كيد الواقع وفاق نفس الامر فلا
 يصح لو هم مرد زمان ممتدا وتخلله او طرف ممتد بهما وهذا هو السبق الصحيح
 الحرف والقبلة البريدية ومقابلها البعدية الدهرية والبعدية للغير السالبة وبها
 زوال القبلة والبعدية المعينية الدهرية الغير المتكتمة فلما ان في الحرف الاول يكون
 عدم البعد ووجوده في ضد كذا يكون في هذا الحرف وجود البعد في غير حده
 ويكون افعالها ويكون السالبة العقلية في الدهريات مناقضة لموضيها فاذا كان
 الشيء الزمان في الدهر معدوما لصدق السلب العقلي داوا وجدا رتفع العدم ونام
 الوجود غير العدم وصدق الموجب العقلي وكذب السالبة وبها اختلاف البعد
 الزمان فان العدم الواقع في زمان لا يرتفع زمانه عن زمانه بل تنهي بزمان
 وجوده لا ترتفع الموجب العقلي في الزمانات سالها بل يكون صدقها في حين ظهور
 الاول وقوع حسمين في زمانين ولطراف الثاني وقوع حسمين في امكنان على
 التعاقب فالمسبوق بالعدم بهذا السفيه في دعاء الدهر يحدث الدهري
 وغير المسبوق بهذا السبق القديم الدهري ثم التقدم الزمان وهذا التقدم السردي
 والكامات كالمسبوق في قبول الانفكاك للثبوتات من شيء من وجوده
 فمنها ان التقدم الزماني يقع ان التقدم الزماني يقع فيه التكرار على التعاقب
 بان كان شيء متقدما على متأخر ثم يكون هذا المتأخر متقدما على متأخر اخر والقبلة
 البريدية فلا تقبل التكرار على التعاقب وكذا التأخير الزماني لان تعاقب
 القبلات والعقديات لبعضها الامتداد والانقسام المتعاقب في دعاء
 الدهر والسرمد من المسجل ان يكون في دعاء الدهر طرفان وداسط فاول

أحوادث الدهرية كلها تحدث في الدهر دفعة واحدة دهرية دهرية ودفعة أحوادث
كافة خيرة عدلها أما مبدءا فلها في زمان أما مبدءا فلها في زمان وأما كلياتها
فكل مصنفها زمان ومنها أن التقدم الزماني لا يحصل بالوجود والعدم بل بعرض كليهما فقد يكون
عدم الشيء متقدما على وجوده بالزمان ثم وجوده يتقدم على عدمه بعد وجوده بالزمان
فيمكن فيه عدم سابق وعدم لاحق ويكون الوجود متوسطا بينهما وأما التقدم بالدهر
فلا يعرض للوجود أصلا بالقياس إلى عدم الامتناع الفصلين العبريين على التمام
في دعاء الدهر كما مر ولأنه لا يمكن إسبات الوجود في دعاء ما إذا وجد شيء في دعاء
الدهر بارتفاع عدمه الدهري بالمرّة لم يصح لذلك الوجود الفرض في دعاء
الدهر والسلب عن الواقع أصلا لأن الوجود متني دفع لا يصح ارتفاعه
عن الدهر إلا بالسلب هذا النحو وهو لا يسلب عن خيره نداء خلاصته
كلامه في الاتفاق الكمين والقباب وهذا الكلام فاسد وروهم كاسد كما
نسبه عليه من قبل المحقق أحوال فوري في الشمس البازغة أو لا يعلم أنت
ومن يصلح للخطاب أن الفكاك شيء عن شيء لا يتصل فلا يتوهم لا تجل ممتدح
أو موجود ودفعة يصح الحكم أن المتناقضات في حاق الواقع من دوان أن يكون
أحدهما في حدود الآخر ولا يجوز إلا موقوف الفريضة أو لا بتدبر في نفس كانه
أذا رفع الامتداد من البين لم ين في يد الفعل الحكم بالمأخوذة المفهومة من
كان ولا استقبال المفهوم والترجي المفهوم من ثم بل إنما في الحكم بالشيء
في الواقع وموجود في الواقع وموجود في الواقع فلا يمكن صدقهما منسبه بل
يصدق أحدهما بالسلب أو بالاجاب فحسب فالشيء ما يكون معدوما في الدهر

ايراد ما يكون موجودا فيه ولا يمكن الحكم بالعدم والوجود واللازم اجتماعها لا نفع
 المحض والاستقبال ومقاديرهم وح قد ظهر لك ان الموضوع بعد صدق السلب
 لا يصح في الدرر اعلی ما وضع من ابناء الدرر عن الامتداد واما على ما ذهب
 اليه المتكلمين فتوقع القبليه والبعدية في حاق الواقع صحيح لكن لا بدح من امتداد
 موسوم واما توقع القبليه والبعدية من دون تحيل امتداد فهو من هو سانه
 قد انقضى به لوي الحاصه والعامة ثم بعد القول بتوقع القبليه في الدرر و
 تجزير وتوقع البعض خبر عدمه واطلال العدم بتوقع الوجود من دون لزوم
 فالقول بعدم توقع القبليات على التعاقب حكم محض لانه يمكن ان يقال
 ان كما يقع خبر عدمه بخوار يقع البعد خبر عدمه من دون لزوم امتداد
 فاذا تقدم اعلی بوح كان امع عدمها ثم اذا وجد بوقع وجوده خبر
 عدمه من لزوم امتداد فمقام الحفيه مقام القبليه فصار مغنيه وقبليه على ح
 معين فاذا وجد بوقع وجوده خبر عدمه وصار مع ارب نصار الثلثة مع من
 دون لزوم امتداد كما لو وجد بوح دفعه ووقع وجودها خبر عدمها من
 دون لزوم امتداد على زعمه وبهذا يظهر انه يصح على هذا التقدير لحق العدم
 من دون لزوم الامتداد لحق الوجود والعدم من دون لزوم الامتداد
 على ما وضعه واما القول بان الشيء اذا وجد في زمان فهو لا يرفع عن الدرر
 الا بارتفاعه عن ذلك الزمان وذا غير ممكن ففيه الامس اجاير ان يرفع
 هو مع الزمان معاصر الدرر فافهم ثم سلك تدليس آخر وتلبس اكبر وحكم
 على الزمانيات بالتناهي في جانب الماضي وقال هذا التناهي نفسه لا يوجب

المحدث وقال في تنامي مقدار الزمان وعدد الموجودات الزمانية في جانب
الماضي ليس لها دم ودوام الوجود في دعاء الدهر غير مسبق بالعدم سبوقه ودرية
كما ان تنامي مقادير الاعداد المكانية ليس لها دم وذلك فان الكم المتناهي المقدار
سواء كان ذوا وضع او غير ذوي وضع لا ياتي من حيث هو كم متناهي المقدار
ان يكون له قرين في الاعيان لا السيفه البطلان في وجوده لا يقدم عليه
العدم الصرف الذي لا يتصور فيه الاستمرار بل يجوز ان ينظر الى طباع الا
المتناهي الكمية بما هو متناه كمانيا او زنيا او زمانيا مع مع غل النظر عن كل
ما يخرج عن هذا اللحاظ ان يكون موجودا في دعاء الدهر بلا قدم عدم
وسري فيجعل في بادي الرأي ان يكون لوجوده الزمنية غير زانية الى ان يبطل في الطار
غايه غير هذا النظر فاذي بطله تنامي مقدار الزمان في الماضي ليس الا الزانية
الزمانية على ما ابتدعه معلم هشانية ومن ينعه لا بدوام الحصول في دعاء بعرض
العدم الصرف لا على امتداد ولا امتداد ولا يلزم من ذلك سرمد الوجود
وذاته في الواقع كما نطق من على سبيل او ليك الظاهر المعتمدين لاطفا
لورا يمكنه بل انما يلزم من ذلك الدوام الزماني على المعنى المشهور في الفلسفة
لا غير وهذا المعنى وراا السرمدية والدوام في دعاء الدهر كما ان الالهانية
في الاعداد انما يستلزم ما دى الامتداد المكاني لا الى تنامي لا استمرار الزانية
الزمانية بحسب الحصول في زمان غير متناهي المقدار ولا سرمدية الوجود
دوام الحصول في دعاء الدهر لا بعد عدم اصلا فاذا امتنا تنامي مقدار الزمان
في جنبه البدائية فقد بطلنا الزانية الزمانية على المعنى المشهور في

انتهى كلامه في الاتفاق المبين ومثله قال في الغنيات ثم بعد هذا سطر الذيل لا يبال
استلزام التناهي وجود المنهني به وقال لا معنى لك ان تعقل عما لو ان التناهي
قبل ان تنتهي مقدار الزمان في الازل ليس وجود اللان بالمعقل لان
وراء الزمان ليس الا صرح العدم الغرض البات الذي لا يصح ان يقال
انه عدم محدد وغير محدد وهو الاخلاء واللا اخلاء الزماني الذي هو بانه
العدم المحض الذي هو وراء انقلب الاعلى وهو الاخلاء واللاملا والعلما
وليس انتهاء الزمان الى ذلك العدم بطريق بل هو نفس هوته الامتدادية
ولكل جزء من اجزائه وان من امانه يسوق في ذلك العدم ومنتهى الغيب
للعقل ان يوقع بمعنونه الوهم الصلا لانه وبين ذلك العدم وتصور امتداد
مطلق بعضه على الزمان ويقع بعضه في ذلك العدم فيجزم بانه ودفع التناهي
في شئ من اوساط ما يتوهم من الامتداد وبانه مضمون ان شطبة الزمان
في جهة امتداده منطبق على ذلك العدم ولا كذا لك الاعتبار المسافيه
كانت او مجردة عند انتهاء ذلك الامتدادات فالاعتبار المكاني انما
يعني بالعدم المحض الذي هو الاخلاء واللاملا والمكاني باطرافها فقط
لا بدايتها وهو بانه الامتدادية ولكل جزء من اجزائها واما العدم الذي لا يصح
ان يقال ان الاعتبار المسافيه يسوق به فهو لطلان ذواتها وانقضاء
بأنها في الواقع محبب النفس لا يجب تمامها في الاشارة فهذا العدم لا يحصر
له من حدود الامتداد بل ينسب الى الطرف نفسه الى الوسط ونسبته
الى نفسه الى الكل والعدم الذي وراءه طرف الامتداد على تلك الكثرة

واما عدم الزمان فهو لطلال ذاته في نفس قبل تفرده في دعاء الديم ليس
مطلقا بسيطا لا يعقل فيه الامتداد واللا امتداد لوجه من الوجوه والزمان
والمجموع اجزائه وحدوده سبق به وهو بالاضافته الي ذلك كله على نسبة
واحدة وذلك لا يعقل في امتداد الزمان انه بحيث لو انسيط في مادته
لا لطن عليه فقد ظهر ان اللا خلاء واللا ملاء الزماني واللا خلاء واللا ملاء المكاني
على سوال واحد فهنا للعقل ان يصور عديدين احدهما عدم ذات الفلك
الاقصى بالمره وليس هو في جهة امتداد حرمة ولا هو مخصص ان يصور فوق
سطحيه بل هو متجه النسبة الي كل وجهه ووسطه والفلك الاقصى سبق
به بانه وجوده لانه منه اليه بطرفه فهذا عدم ليس بالتغير ليس بالتغير بالاختلاف
واللا ملاء المكاني الذي كبرته بل بالاختلاف واللا ملاء الزماني ونسبة الي الزمان
ذات والي ذات الفلك الاقصى وحركته نسبة واحدة فلا يمكن ان يسطح
امتداد الزمان وتبادلي في ذلك عدم ليس وهو جامع وجود وحركته والفلك
بل انه مبطل وينفي عن الواقع حصول الوجود في دعاء الديم وعدم
الاخر عدم اسباط اجرم الاقصى فوق سطحه وانشاء تماذي الابعاد
مطلقا وراى ذلك الطبع وهذا عدم ليس هو انفاك وذات انفاك
بالمره بل انشاء تماذي انفاك الالا خلاء واللا ملاء المكاني الذي ليس بعدم
يرفع لوجود المكاني والمكانيات عن الواقع كما ينطل الالا خلاء واللا
ملاء الزماني عن الواقع لوجود الزمان والزمانيات فاذن قد وضع
انه يمكن ان يسطح امتداد الفلك الاقصى وينفع في بعض الالا خلاء و

الاطلاق المكاني ولا يمكن ان يسقط هو او الامتداد الزماني في بعض
 الاخلاق والاعمال الزماني هذا خلاصة ما في الاقنومين وانت لا يدرب
 عليك ان هذا الكلام ليس به كلام المحامين واقتوال من شبهه والشياطين
 لانه حكم اولابان الزمان مع قدره الدرر معقول وان كان العدم الدرر
 مستجيلا بوجه اخر ثم حكم بان الزمان لا يعقل طرانا العدم عليه الا العدم العبر
 المنفرد في يلزم التقدير قبل وجود الزمان وهذا الكلام وحول متعلق لا ينبغي لا يصدر
 عن احد من الفضلاء ولا يحسن بدعي انه من العلماء او لا يرى ان الزمان اذا كان
 متناهيًا فقد انتهى حد وتناهي ولا في سبب العدالي لا نهاية فلم ينفى مقداره
 متناهيًا فقد ثبت الحد الذي كان يصدر ابطاله سواء كان هذا الحد متوهمًا او موجودًا
 او وراؤه ليس له ولا يحاذر العدم فله لطلان قبل هذا البطلان ان الذي
 نفذ اليه العدم هذا البطلان توهم بقدره او غير منقدر بل لطلان البسط في حالي
 الواقع والدر علي فقد اسلم ارام تناهيه تقدم العدم الصريح والحدوس
 الدرر علي الاول فهذا العدم وراء العدم الدرر قد انتهت اليه عدالته
 ويمكن توهم بقدره فتوهم حي لحاط العقل ان يوجد مقدار اعظم من هذا المقدار
 ونفع بعضه في غير ذلك العدم ولزم التقدير قبل وجوده في بخلافه واللا
 ملاء الزماني والحق ان الحقيق المقدار في محسب كل جزء منها
 الاخر فلا يكون كل جزء منها حيث يكون الجزء الاخر فهذا العدم ليس عدما
 حقيقه وليس مناط عدم القرار علي هذا العدم بل فيه نحو اخر من العدم يلزم
 كل جزء وبهذا العدم يرتفع هذا وجوده وجزءه فلو سئمتناهي الزمان لا يكون

قبل انحد الذي بعد الشيء من اجزائه ويعرض العدم ثم يوجد من ذلك شيئا
فتبين انعدم سببه العدم في نفس الامر وكذا اذا سبق العدم في العدم لا يكون
شيء من اجزائه ثم بعد ذلك يوجد شيئا فتبين انعدم سببه العدم ثم يتبين
سبب عدم الحدوث وبعبارة اخرى التناهي عبارة عن تعود العود الى حد
لا يكون قبله شيء فالمقدار التناهي محال يخلو طرفه عنه فوق جهة التناهي
فانقلك لما كان طرفه المكان محب خلو بعض منه وهذه المكابته داخلون
كما انما يحب الوهم والزمان لما كان طرفه نفس محب خلو ما عنه على تقدير تناسي
فالتناهي فيه لزوم العدم في الواقع وما قال هذا المنجبر ان الزمان على تقدير
تناسيه يكون كمحيطه دائرة فضبه كما مرر الاشارة لعم به محيط لكن محيط
دائرة حصلت على التدرج فحدث اولاً قطعه منه ولا بد من ابتداء
والنظر محيطه الدائرة له حدا بقوة في التوهم اذا فرض عدة فمن حيث
بتدرك العود منتهي سواء العود كذا حال الزمان فلا بد من حصول بعض الدور
لبعض قبل ولا بد ان يكون متناهي سببه وعلى القدر فلا بد من التناهي
بالقوة في التوهم لا يكون قبله شيء فاذا قلنا ان تناسي الزمان موجب
احد ويوجب سببه العدم في الواقع لعم ان كان معروض هذا السبق متحصرا
في الزمان للزم ما ائتمر الفلاسقة من لزوم وجوده حال عدمه هذا بحيث
ان مقدما ثم والا فلا وما نقلنا من كلامه ظهر لك ان ما قال في التوهم
البازغة انه لما زعم صاحب الافق انهم يكون الزمان متناهي في جانب
اما في اختيار القول بالحدوث الدهرى بقول غير مطلق مطابق ثم بعد تفسير

القلب السريدي والناظر الذي يباشر قال هذا القسم مما يحمله القلب
 عند العقل سواء كان لها كحق في موضوع امر لا والبرهان قد دل على
 بحضرة قد عرفت ان هذا القسم من العقلة مما يحمله العقل وليس نحو قولها
 الا من اعلاط الوهم ثم قال في تقرير شره الذي سماه برهان الا امترا في
 في ان القوم الواجب بالذات جل مجده مقدم في الوجود على الاحداث
 اليبونية مثلا لئلا لم يكن بحسب كجميع الاحداث اليبونية مع جل ذكره في الوجود
 في النية وكيف لا يكون لموجود كحلف عن موجود في حصول الوجود بم لهج
 ان يقال احدهما قديم والاخر حادث فمن القطر بات الا وابل ان الاحداث
 اليبونية مثلا لم يكن له وجود عيني في اتق الزمان ثم حدث وجوده في الا
 محض بالواقع في ذلك الزمان مخصوصه كذلك لم يكن له وجود عيني في
 الواقع الذي هو دعاء الدر ثم انه حدث وجوده فيه واقعا في زمان محدث
 اذ لو كان له وجود في دعاء الدر قبل وجوده المفروض محدث لكان الوجود
 في زمان قبل زمان محدث النية قال الشيخ الزماني لا يكون له الا الوجود
 الزماني وانه لا يكون له بين وجوده في اتق الزمان ووجوده في دعاء الدر
 اختلاف بل انما بالاعتبار فقط ووجوده في اتق الزمان قبل زمان محدث
 وذلك فسح الغرض وحق الفردية الفطرية فاذل قد كحق انه اجل ذكره
 كان موجودا مع عدم هذا الحادث في الاعيان مطلقا ثم وجودا معه
 سبحانه في الدر اذ هو جل جلاله بري عن الزمان والمكان فيكون تقدمه
 تعالى على ذلك الزمان تقدمه سرديا وناخرا احداث عنه تاخر اذ هو باد

المعنى التي بينه تعالى وبين الاحداث معية وهرية هذا الكلام في الاقبح المنين
وانت لا يدب عليك ان العوايه لا تختص عليه لفتح برحمة هذا الكلام
فان تقدم الباري الفاعل على هذا الاحداث ممنوع على تقدير ما وضع من
ان الامتداد في الدهر والدي بين به مباحة غير خفية اما اول الامتداد
منقوص بالعدم اللاحق فنقول احداث البيوت يكون موجودا في زمان
وجوده ثم بعدم قدمه اللاحق مسبوق بالوجود في الزمان ذلك في دعاء
الدهر هذا لعدم سبق بالوجود فنصير احداث موجودا في دعاء الدهر
ثم بطر عليه عدم ونفع في خير الوجود اذ لو كان له وجود بعد الوجود فنقص
لكان في زمان ما بعد زمان الوجود قال الشيخ الزماني لا يكون له الوجود
الزماني وانه ليس فرقا بين الوجود الزماني والوجود الدهري وانما
المغايرة بالاعتبار فيلزم ان يكون للحدوث البيوت الغير الباني وجود
عسى في اثنى الزمان بعد وجوده الزماني وهو نسخ حكم الضرورة ودر
الفرض فان عدم اللاحق عدم دهرى مسبوق بالوجود في دعاء الدهر
وهذا خلاف مذهبه وانما نيا فلا ان غايه بالزم من بيانه ان للحدوث
اليومي وجود قبل وجود في زمانه في الدهر ولا يلزم كحرف عدمه قبل هذا الوجود
بل هذا الوجود في دعاء الدهر مطلقا غير مسبوق بالعدم الدهري وهذا
الوجود الدهري يكفي فيه الوجود في زمان ما والعدم الدهري لا يكون
الا بالعدم المطلق وارتفاع جميع احكام الوجودات الزمانية طارفا
والزمانيات المحضه لكل خبر وجوه وحده موجوده في دعاء الدهر

الفلاسفة فافهم بدأ كلمة على ما وضع في الدرر والاعلى ما هو التحقيق فوجد اتحاد
 سبق في بالعدم في نفس الامر جاق الواقع وجود الراجح سابق على عدمه الا ان
 في نفس الامر متفردة في التوهم كما مرت الاشارة اليه ثم في القول
 بالقبلة السريانية التي اخترعها الي الفلاسفة ودفع بهذه السنة كمال الام
 الهام رح وقال بل سمعنا يقول في اصباحنا اشرفنا فيه شك اخر
 هو انهم رعموا ان قسام المعية بحسب التقدم والتاخر ثم رعموا ان قسام
 التقدم التاخر فمستفح ان يكون قسمه ثم انهم اشتوا بد من النوعين
 من المعية المعية بالسرد والمعية بالدر وذا تناقض فلما قلت ما عطلت
 بامام اصحابك شيع اقسام التقدم التاخر على ثلثا عليك متكررا الذي تقر
 الامر سقط البيان سببين البيان في افادتهم وكلما فهم وزبرهم في الام
 فلما ظنك عرض السبع غرير المصباح تصحيحهم وادارهم في محسن السناد
 محسن الاقسام اليهم من اجماعين بل من النجاة بل من لدا قال في الفيات
 وزاد في الاقن المبين عليه بياننا وقال السيس من الفطرات الاول
 بعد العلم بوجود الفيوم الواجب بالذات حمل ذكره كان ولم يكن معه
 هذا الحادث اليومي مثلا في دعاء الدرهم وجذب ومن البين
 ان الفلاسفة المحصلين مع شدة تعفانهم ووعلاهم في نقد ليس
 المبدأ ونزله بسواهم كحفي عليهم ذلك مصصا لهم عليه في صحتهم
 الفلسفة اكثر ان تعدد قوتها ما يخص في هذا الباب ثاود من سبب
 المتفرج ان سببه تعالى ذكره على حادث الزمان وعلى كل جزء من

اجزاء الزمان عندهم سبق بالمدروس السرد السابق بالزمان للنعم حين حادوا بعض
عن اقسام التقدم في مباحث التقدم والتأخر اخذوا التقدم الزماني على وجه
سجل النوعين الى السابق بالزمان والسبق بالمدروس حدث قالوا سبق
الزمانى هو ما كونه بحسب ان يختلف المسبوق عن السابق في الوجود الم
بقيد واذلك بان يصح للعقل تحليل ممتد بالذات او لا ممتد بالذات او
لا يصح مرور ممتد بالذات ولو دهمي بينهما اصلا فلا محالة كان ذلك المعنى
المراد بالارسال عن هذا التقدم وعدمه قد مر كانهذا غانية يا محشم
من قبلهم الزمان هذا الالهال ليس على بسن المحصلين انتهى وانت
لا مدب اعليك هذا الامام روح حاشا ان يكون من اهل البيت او المنجا
بل لا انما في ان هذا الكامل من الذخايم حل سعة اللدود المحصورة
والا فترا على الكرام فيقال له يا امام المفسرين يا تعالى نسيم يا اهل اللباب
على كل سواه بنيا ونبيلم الا ما نوا بيننا ان تقسونه بين ايديلم وحلفكم الا
نتصنف الصحف الاولي او لا يعلم انهم بعد تفسيرهم القضية الزمانية بما رت
يكلون لعدم الطباط هذا النوع من التقدم الا بالمر ممتد غير فارهم سنون
به انية الزمان تارة وعدم سبق عدم على وجود الزمان تارة اخرى
وسبوقية كل حادث سبق امدة فلو كان هذا السابق السردى داخلا
عندهم في السابق الزماني لما صح هذه الاحكام على الاطلاق فعلم ان هذا سبق
لم يكن في مصحح نظرهم بل القضية الالهائية عندهم متخضة على في تحليل
امتداد او لا ممتد والنقوض التي ادعالا لعظمي الا ان له تعالى مع الاشياء

بسبب غير زمانية واما ان هذه النسبة قبلية فلا جعل الرجل اخذ يدبته تقدم
 البارى عز وجل على احوادث اليوميه من المتكلمين وهذه اليدبته غير مذكورة
 مخلطها مع ما سنده اليدبته خلافه مما وضع في امر الدهر **قوله** هذه الفضلة
 وسببا الى ان فلا سفته اذ انا اليهم وهم لا يقبلونه وبنى ان يعلم ان عمر
 الامام ربح ساقط لان مطلق المعنى والكائنات بازاء الفضلة لكن لا يلزم
 منه ان يكون بازاء كل نوع من المعنى نوع من القبلة وليس المعنى مضائفة
 للقبلة حتى يلزم بازاء كل معنى قبلية والذي يلقى به كلامه من ان تقوم البارى
 عز وجل على احوادث اليوميه من الفطري الاولى فقبه ان الضرورى در
 عند الكافة من الخاصة والعامة ان تقدم الاعداد على احوادث
 واما عن مقدمات واماخرات متوافقة في حاق الواقع من دون اعتبار
 المعبر وقد اكره هذه اليدبته ايماننا وتقليد ايماننا فالت ان فلا سفته وادعى
 التقدم من دون توهم امتداد وخللته وبالسبب بدنيا عند احد بل يمنع
 يدبته بحكم به عقول الكافة ولا اقل من ان يكون نظريا عرفيا في النظرية
 فالذي هو يدبته عند الكافة غير الذي ادعى يدبته فافهم ثم انه جعل هذه الدعوى
 الى حدوث احوادث اليوميه في الدهر وتقدم البارى عز وجل لتقدم
 باعتبارها عن التقدم اصلا وبني عليها الحجة على حدوث اجايرات طرا
 ثلثة طرق **الطريق الاولى** ان البارى جل سلطانه متقدم على احوادث
 اليوميه لتقدم ما سرى بادى احوادث متاخر عنه سبحانه تاخر ادم به ما يمنع
 بحسبه خلل امتداد توهمه منه سبحانه وبنيه فقد استبان ان يكون جميع

من نوع الحدث

المخلوقات من المبدعات والكليات بالسر في درجة هذا الحادث
اليومي في الناصر عن المبدع الفعال اخصاصا غير متقدر بحسب
العدم في الدهر والالزم تصور الامتداد في الدهر فيقلب الدهر زمانا والفتا
متغيرا والفتا رسبلا والاشية الدهرية نسبة متقدرة وذلك كله خلق
بالحكمة الفطرية والضرورة البرهانية ليس اذا نظر العالم في التلوين
والابداعات بالحدوث الذي والسر في الوجودية كان للجبال
بالاضافة الى المبدعات المعينة الازلية في الدهر متجاوزا عن هذه المعينة
الحادثة فقد وقع في الدهر حدوثا بحسب ازلته مبدعات وحدوث
الكليات فلم في الدهر تقدح يلزم اذن ان يكون نسبة الباري ابا
الحق تعالى بمجرد الى ما عدا ذاته نسبة متقدرة ويلزم التدرج والسببية
في شيوته واثافته ذلك مما دعى الفاعل الحادي المعرفته بما قال
في كتابه وانت قد عرفت ان هذه شجرة اخصيت اصلها من الارض
بالبها من قرار ومع هذا لم يظهر الى الا ان انه ابي حلف في لزوم التجرد
نسب الباري كل الى المخلوقات وهل هذا الا تكذيب لحكم النقطة
وما قال الله تعالى وهو يصدق القائلين كل يوم هو في شان واياتهم
عن الزمان معناه عدم الحاجة اليه وعدم كخصه به لا تعني ان الله تعالى
نسب مجردة الى الاحداث لعم لا يصح التجرد في ذاته وصفاته الكمالية
التي هي مبادى الاضافات والماجد والاضافات نجد ودافع في موضوعاته
فلا حلف فيه ومن ادعى فعلية البيان فافهم ثم قال فان ارعك شيطان

اليوم ان الامداد في الدر والتجدد في صفات الرب واجب للزوم على
 كل حال فان المسحابة على تقدير حدوث العالم موجودا ولا مع عدم العالم
 في الدر ثم هو موجود مع العالم بعد حدوثه في الدر اخر اقلزم الامداد في الدر
 وتجدد وصف الافاضة للرب بعد الافاضة به بنسبته في سبيل الحق
 باذن المسحابة اما اول اقلان العدم بسبب صفات افعال المعنوية بالنسبة اليه
 او حقيقته صرف اللبس والامتناع لا شيء بعد عنه باللبس والامتناع على خلاف
 الامر في الاشياء المحبذة موجودة الثانية واما ثانيا فلان المسحابة ليس
 في الدر بل هو متعالى الذات عن الزمان والدر على خلاف الامر في المبدء
 فانها موجودة في الدر والدر والبريد وان اشتركا في سبيل صريح انساب
 والارتفاع عن الحق النقي والامداد والا انها مختلفة بافعال سبق
 وعدم الصريح بالفعل او بالمكان لان السرد فاذن المبدءات الكائنا
 موجودة في الدر جميعا فلو كانتا مختلفتين بالقدم والحدوث في الدر لزم
 لان يصح توهم الامداد في الدر واختلاف النسبة في الموجودات في
 الدر بالقياس الى البارى الحق سبحانه بالمعنى واللامعنى فيكون هي النسبة
 منقذة امتدادية واما اذا كانت هي بالسرد موجودة في الدر بعد العدم
 الصريح غير موجودة في السرد ازلوا وابدأ فيكون هي جميعا محبذة
 المعنى على نسبة واحدة وفي واجبة واحدة والبارى الفعلى بحسب داته
 احضنة متقدم عليها تقدما مريدا غير حاصل الوجود في الدر اذ اقل الامداد
 في الدر ولا تقدر في النسبة واما ثانيا فلان سلب الشيء عن الشيء يقضى الى

محقق مسلوك مسلوب عنه بقدمانه وليس يلقى ثبوت المسلوب عنه فقط
وكذلك اضافته شئ الى شئ وانصاف شئ بشئ قهده الامور محقق عند شئ
واحد لا غير بل يستدعي وجود شيئا يتقدمها وراكذات واحدة فاذا كان الحال
موجودا سرديته لا غير لا لم يحقق اضافته سبحانه الى شئ ولا سلب شئ عنه اصلا
ثم انه ابداع حلبة الموجودات في دعاء الدر حلبة واحدة صدق عقدها هو
عليها حلبة بالاطلاق العام الدر هي فابن هناك لذاته الحقة وصفان حكم عليها
بالسبق واللاحق في الدر وعلى القدر الشرك بالنسبة والتلاحق ذلك
هو الذي تغير عنه بالتغير والدرج واما بالاجلال وجود المجموعات فانه
على تقدير استيعاب احد وث الدر هي يقع في دعاء النبات الذي هو الدر
بدلا عن عدم النسخ وداقعا في خيرة لا في حدتها خرمنا عن جده فلا يتجاز
في الدر حد الاضافته عن حد الاضافة فلا يتصور هناك سابق واللاحق حسب
حدين في الدر بخلاف ما اذا سردي بعض المجموعات دون بعض فان
ذلك مستوجب الاضافة بين الموجودين حدين متمايزين في الدر وان
يكون تفررا لافاضتين في ذات المنقضي الحق ووجود اضافتين بحسب
ذلك على سبيل التعاقب واللاحق بنية انتهى كلامه في القبات
وانت لا ينبغي عليك ان احكم بلزوم التقدير في الدر عند مبوقته
وجود احداث ما بعد حكم سلطان الفطرة العقلية وقصارا العقل المكنونة
لا يندفع بل يوسنة سلطان الوهم ولا يطلع نوره باقاه بالغم فانه لا يخفي
على ذوي فطرة نافية وادبي وطنة طانية باقية اما في الاول فلانه لو تم لزم

ان لا ينصف العدم بان تقدم كما لا ينصف بالمعنية فقدم الشبهة فلا ينصف الوجود
 بالمسبوقه اليه للضائف فلا يصح احكام بالحدوث الكبري وادخل ان العدم
 وان لم يكن شئبا لكن احدث ليعضى سلب الوجود وسلب معنيه مع
 القديم فوجود القديم تارة ليس مع وجود احدث وتارة مع غلزم التقدير
 قطعاً واما في الثاني فخلال الوجود للباري الفعال تارة مع عدم احدث
 وتارة مع وجوده فلم يقدّر في وجوده الواقعي والتجدي في حاق الواقع
 سواء في دهر او سرمد او في اسم اخر وهذه الايندفع باسماء سيج بها
 ما انزل الله لها من سلطان واما الثالث فليوح عليه اثار الالهال و
 معبر العاقل بالتفوه بمنزل هذا الفاعل لا انقضاء السلب وجوده مسلوب
 لا يرضه فطرة ليق وج لا يصح سلب الشريك عن البارئ المنعالي
 عنه ثم ان احكم بالحدوث والمسبوقه بالعدم انما كان لوجود البارئ
 وسلب العالم معه ثم وجود العالم بعده واذالم يكن احكم بالسلب
 صححالم من في يد العقل ما يحكم به بالحدوث كلف واذالم يصح سلب
 العالم هناك فان لم يصح الايجاب الصاف ذلك حكم بارتفاع المعنيين
 ولا يرضه فطرة ان شبه الا فطرة امثال هذا الرجل وان صحح الاله
 فلا لزم القديم ثم انه اعترف في قوله فاذا كان اجماعاً على موجود سرمد
 اه الله لم يخفق اضافة سبحانه الى شئ في السرمد ثم بعد ابراع خلة
 الموجودات حسنت اضافة المعنيه فوجوده تعالى السرمد
 تارة مع العالم وتارة ليس معه فلم يقدّر واما في الرابع فان

لغايب الوجود على العدم بدلا عنه من دون فهم امتداد غير معقول
اولا يرى انه اذا الفرق وجود الباري بالفعال عن وجود الاحداث فوجوده
سجانه نارة ليس معه وناره معه ولو صح وقوع الوجود بدلا عن العدم
في خبره من دون تقدير وامتداد ولو موصوفا بالجازا لن يقع معناه سجانه مع
المبدعات مع سلب المعنى مع الكائنات بل متفرقة عنها ثم يقع معناه
سجانه مع الكائنات في خبره معها وسلبا بدلا عنه لا في حين حجب
يلزم الامتداد والتقدير فبطل ما سئل الدليل فتأمل هذا الطريق الثاني
انه اذا كان النوع الهوي لا في متغايب الافراد الغير المتشابهة في
تقدير الزمان لا عن برز زمان كما هو مسلك الظالمين يقدم
العالم كان كل من تلك الافراد الغير المتشابهة جازما بنا يتعلق به
الكون عدمه المنكسر الزماني على الاستيعاب الشمولي فيكون هو الاما
حادثا دهريا يتعلق به البضع من بعد عدمه الصريح الغير المنكسر في الدهر
بالضرورة العقلية واجماع زمره العقلاء قاذون بالحواط الاجمالي بغير
الحكم سبق العدم الصريح الدهرى على الطبيعة امر سلبه وان كانت
الطبيعة موجودة في الدهر مع عدم وجود شيء من الافراد بل على صرافته
الانزال والاطلاق الا لا بشرطه وذلك قول بالمثال الا فلا طريقه
وقد استبان لطلابها من سبيل البرهان فقد اوضح اثبات الحدوث
الدهرى لطبايع الكائنات الواقعة بحسب الكون والفناء ودلا
يلزم من ذلك حدوثها في الزمان بعد العدم الممتد الزماني كما يشبه

اولهم المتكلمين بما لا ينقسم لا يحفظ وجود النوع في عالم الزمان على ذلك
التقدير يسلسل الافراد المتناقضة لا عين بدازماني فاذن قد ثبت
ان الحركات بالسر والاشخاصها والواعيا ومبا الحركة المستديرة التي هي
محل الزمان اعني اسرع الحركات واظهرها واشملها واسعها وان هي
الاحركة المعدل حادثة الوجود في الدر من بعد العدم الصريح المستوعب لاجتماعها
ويلز من ذلك حدوث جملة الافلاك المتحرك بحركاتها المستديرة في
الدر والارزم سكونها او لا قبل حدوث مهبية الحركة ثم عود من الحركة اخر اذا
ما دخلت في الوجود مهبية الحركة وذلك سيجل من جهة لزوم الاستعداد الام
في الدر ومن جهة انه لا سكون في الفعليات للونه في حكم الموت
واذا اصرح حدوث الفلك الاعلى وجميع السماويات الصريح الضم
ان ما معها في الدر حادثة الوجود في الدر يسوق الذات لعدم
الصريح في الدر وكذلك ما تقدم عليه في الوجود ليس الا في المهبية الفعلية
في لحاظ الذين لا يعرفوه العنصر الاول في عالم الامر فقد استبان ان
حدوث عالم الامكان بالاسر في الدر وسبوقه وجوده انما
بالفعل بالعدم الصريح الدر في هذا خلاصة كلامه في بيان ان لا بد
عليه ان هذا العنصر مني على اصل موهون من استلزام حدوث الزمان
للحدوث الزمانية حدوث الدر بها وما ادعي من الضرورة
والفاق الفعل وقد عرفت انها ثم مني نوا على ان حدوث الافراد
في الدر لا يكون الا دفعة واحدة وان الدر لا يحتمل تعاقب الفعليات وقد ثبت

انت انه جاز وقوع الوجود بدل العدم من دون لزوم امتداد فلنخرج ان نفع قبلات
ومعيات على التعاقب بان نفع المعينة الضمنية بدلا عنها من دون لزوم الامتداد
ثم نبي لزوم حدوث الافلاك على لزوم الامتداد وفي الدرر على استحالة اسكون و
قد عرفت حال الاول والثاني وان ادعيت الفلاسفة انهم حكموا رجا بالغيب
من دون اقامته برهان ثم نبي حدوث العقول التي تحت العقل الاول كقولها
في درجته الافلاك في الصدور عن العلوة وبسته في ذلك الكتاب بان صدور
هذه الكثرة عن الواحد الحقيقي ليس الاحتمالات وتلك احتمالات متلازمة
في الوجود فيكون الافلاك والعقول متلازمة في درجته واحدة وهذا لا يبي
من الحق شيئا اذ يجوز ان يكون الكافلة برمتها الافلاك موجودة والمعلول
لعدم سببه الوجود يكون متخلفا عنها وهذا القابل الضم غير يبي فنجوز ان
يكون السماويات مستحيلة بالازلية البردية والعقول ممكنها فيجوز قدم
العقول دون السماويات ولا يندفع هذا الا لما صنعناه لبعض مقدمات
الدليل الاول او بعض مقدمات بعض الوجود الالمانية ثم نبي حدوث العقل الاول
على ان تقدمه في امرته العقلية دون الوجود العقلي وهذا ايضا غير مبين عليه
فنجوز ان يكون لعدم العقل الاول في امرته العقلية والوجود الذي هو معاد
لانفاة يسا ومن ادعى فعلية البيان الطريق الثالث انه من المعلوم
لكل ذي خط من صناعة المحصل ذي فسطح ما من الضميرة العقلية انباء
تعالى سلطانه وراو عالمي الزمان والمكان وهو متقدم بالبريدية على انجرو
المعبرين امحادث من الزمان الممثلة اليوم مثلا وكذلك على ما بازايه

من محله كنهه الدورة من حركته معدل النبا المتصل وقد تبرهن لك ان اجزاء المتصل
الواحد موجودة جميعا الوجود الشخصي الذي هو لغيب وجود كل ذلك المتصل الواحد
فاذا لم قد كسبان لضرورة فطرة العقل من غير محض ان ذلك الوجود شخص
الذي وجود الكل الزمان واجزائه وكذلك الوجود الشخصي الذي هو وجود كل الحركة
المتصلة التي هي محل الزمان وجودا معا متاخر بالوجود في الدبر تاخر الحلقا
الفكا كبادرياعن وجود الباري الحق سبحانه في السرد المتقدم عليه تقديما
مطلقا لفرادي سرديا فاذن قد ثبت اذن ان الحركة المستديرة
التي هي محل الزمان هي اقدم الحركات ونظيرها وان هي الاخرى الفلك الاضي
المحد للجهات عادية الذات مسبوقة الوجود بالعدم الصريح في الدبر و
لكذلك متقدرا بما حال غيبا وهو الزمان ويلزم من ذلك ان يكون موضع
تلك الحركة وهو اجرم الاعلى المحد للجهات ايضا حادثا موجودا في الدبر بعد
العدم الصريح الدبري ولا يلزم ان يكون في الاعيان عرابين الحركة ^{الكون}
اذا السكون ايضا ليس يتحقق دون الزمان ثم سلب بالحركة اخر عند حدوث
الحركة وهو حلف محال فدا حالته ضوابط الاصول الفلسفة واذا ثبت حدوث
جرم محد للجهات وحدث حركتها المستديرة المتصلة التي هي ايضا محل
الزمان فقد استثبت اثبات حدوث ساير الاحرام والحركات ^{الفلك} وجرم
ومنطقة معدل النار بالنسبة الي بدن الابن الكبير وهو حامية العالم بظا
المشتق الشخصي في منزلة باقوع الدراع بالنسبة الي بدن العالم الصغير هو الشكل
الهيولاني الانساني كما قال مفيد الصناعة ارسطاطاليس المشهور فلكيا

الكلبي بما يحويه من الافلاك الخزينة في منزلة القلب ومجاها والصدر فاذا ثبت
حدوث الدماغ والراس والصدر والقلب ثبت حدوث سائر ^{اعضاء}
وحلته البدن وانما ثبت حدوث الفلك الاقصى بل حدوث عالم الخلق
جميعا فقد ثبت حدوث ما معه في درجته العلوية من عالم الامر بل حدوث
عالم الامر شراشرة كما مر في خلافة ما في قبانه ولا يذهب عليك ان هذه العبارة
منسوبة على ذلك الاساس الذي ليس له قرار ثم بعد ذلك منى الى اجزاء المنفصل
موجودات بوجود الكل حقيقه يلزم من حدوثها حدوثه وليس الامر كما زعم بل
اجزاء المنفصل لا وجود لها حقيقه انما هي امور متفرقة متاخرة عن وجود الكل
كما بين في موضوعه ومرت الاشارة اليه نعم لو منى على ان حدوث جميع
الاخر او دفعه مستلزم لحدوث الكل لاستلزام انقضاء اللازم انقضاء الملزوم
لكان مثل ما مر في الوجه السابق يرد عليه ما اورده سابقا قوله وجزم الفلك
انه قول شعري لا عضدي علمي خفي بطريقه ولم يكن هو محتاجا الي هذا الشعر بل كفي
حدوث المحرر للجهات لاستلزام حدوثه حدوث الاجسام ودوي الجهات
ثم خلوا محسوس عن الحركة والسكون المقدار الذي هو الزمان لا يظهر له وجه التفاعل
الذي بين الحركة والسكون لا يابى ارتفاعها نعم الاصول الفلسفيه خلوص
الفلك عن الحركة ظاهر لكنه دعوي من دول حجة منبر الطرفين الرابع منى
على تمهيد مقدمتين احدهما ان المسبوق بالامكان الاستعدادوي حادث
سنة الدهر وبيانته قد تفرغ في مقارنه ان من امكانيات ما لا ك صلوحة لقول
القبول طباع المكانه الذاتي ومنها ما لا يكون مستحقا للافاضلة الا بالامكان

الاستعدادي وما يكون مرسوماً بالامكان الاستعدادي فهو ليس فاعلم ان
 الوجود في الدرر بل بحسب له بالنظر الى شئ ذاته ان يكون بحيث لا يدخل
 في الوجود النسبة الالهي بعد العدم فالمرسوم بالامكان الاستعدادي يكون وجوده
 بالفعل لم يطل ان عدمه المقابل لوجوده في متن الواقع نسبة فاعلم ان ليس
 ليصح ان يكون ازالما الوجود في الدرر بالضرورة وبالحتم من الممكن ان
 الموجود احداث الذات بالامكان الاستعدادي اذا دخل في الوجود
 لم يطل عدمه المقابل لوجوده فيكون دخوله في الكون بارتفاع لا كونه في
 الواقع ولا سبب في ان عدمه السابق الزماني لا يرتفع بوجود
 المتأخر عنه بالزمان لعدم التعادل بينهما بالضرورة فقد ثبت ان في الوجود
 ما هو كذا ذات الذات في متن الواقع متنافي الوجود بعد العدم الصريح
 في الدرر ثبت احداث الدرر لا محالة كذا قال في بيانها وانت لابد
 عليك ان وجود ممكن بالامكان الاستعدادي انما يكون مطلقاً ان عدمه
 مجرد وعوي من غير بيان ونفسه سلمه من يقول بالقدم والذري بكل
 كان ومبداً فاعلم ان البناء على ما مر منه ان احداث الزماني مستلزم
 للحدوث الذري وقد عرفت ما فيه المقدمة الثانية ان الامكان الاستعدادي
 لا يعنى احداث الدرر ولا باباه وقال في بيانه ان العدم الزماني
 في الزمان القليل غير مصادم للوجود احداث في الزمان او الان البعد
 لا اختلاف احد من المتأخرين فذلك العدم الغير المقابل لهذا الوجود بما
 هو ذلك العدم ليس بصادم كون هذا احداث مسبقاً في الدرر لعدم صريح

وهرى غير زباني اولايكون ميقوفاه وليس بقول مستدعي شبا عن ذلك
ومن المعلوم البين ان الامكان ما هو مكان الاستعداد في بلزوم الصحابة
اخره ولزنان عدم حصول المستعد به بالفعل في زمان حصول الاستعداد
وسبق القوة على الفعل بحسبه سبفا منكما في الزمان فالامكان الاستعداد
ما هو مكان استعدادي بالقياس الى وجود المستعد له ليس هو بمصادم
لحدوثه الهرى ولا هو مستعد اياه فاذا نقول لولا ان طباع الامكان الذي
تالي ازلية الوجود لم يكن للمستعد الا حدوث الذي من جهة طباع الا
مكان حدوث الزباني من جهة الامكان الاستعداد ذلك غير مكان
يجمع الى الشئ الكامن بالامكان الاستعداد حدوث الزباني والازلية
الدهرية وليس تفهم في ليسترفع ذلك الاصلح عن الضرورة العقلية
والمطلع عن الفرحة الاستوائية وانت لا تدب عليك ان احلف
الذي الزم على تقدير عدم اياه الامكان الذي الازلية الدهرية من حوار
امكان ازلية الممكن بالامكان الاستعداد في الدهر غير حلف الحضم
بل هو عين مدبره وان منى على ان احداث في الزمان حادث في الدهر
فقد عرفت ما فيه كلام بوجه اخر هو انه يجوز عدم اياه طباع الامكان الذي
عن الازلية الدهرية وعدم اياه الامكان الاستعداد في عنها لكن يجوز
يكون الابار عن الازلية الدهرية من لوازم بعض المسيات الممكنة
فيها عن قبول الوجود الازلي الدهري دون البعض وذلك المسيات
الابنية الازلية الدهرية يكون الامكان الاستعداد في من لوازمها ايضا

واهميات الاخر الكافية في حصول الوجود نفس المكاتباتها لم يكن انية عن
 الازلية الدورية فافهم ثم بعد تمهيد ما مهد في نظم الدليل ان حدوث الدر
 استثنى الانيات للحوادث الزمانية المستوفية بالامكان الاستعداد
 انما ملك انبائه لها ومناط وجوب سبق عدم الصرح على وجودها في الدر
 طباع الامكان بالذات العاخر عن قوة قبول الازلية فاذن كل ما يدل
 تحت طباع الامكان يجري عليه حكم حدوث الدر في بحسب سلطان سبق
 عدم الصرح عليه في الدر سقفا وهر با كما يجري عليه حكم حدوث الذات
 انما بحسب سلطان سبق عدم عليه في مرتبة الذات سقفا بالذات سقفا
 بالذات كذا حال في قبانه وقد عرفت محل في المعنى عليه ثم اوردها في
 تمسك بها على حدوث الدر في لو تم مقدما بالذات على ان طباع
 معلوليه انية عن القدم والازلية وفقره متوقف على تمهيد مقدمات
 تمهيد هو في قبانه فادعي اوله ان ما عنه الوجود لا يمكن ان يسمي في
 الغفل وانما يصح الارسام الذين لا لا يكون الوجود عين مهية وبين ذلك
 من سبلين احدهما انك قد استغنيت انك لا محالة انخفاط اهميات
 ذاتياتها جميعا في اي نحو كان من احوال الوجود وتنبع ان يسلم انية عن
 انه وعن شئ من ذاتياته في طرف ما من الطرف وفي نحو ما من احوالي
 الوجود وكيف يكون الوجود والنظر من بطلان الحور حقيقته ومقدار
 مهية فاذا كان الوجود وراة اهمية صح ان يوجد تلك المهية وجود الارسام
 طلبا بالا لطباع ويسلم عن الوجود المعنى زيادة فاما اذا كان شئ مهية في بعضها

الوجود الذي في بين الخارج وحاقي الاعيان فيكون نسبة الوجود الاصل الى ذاته نسبة
الانسان الى ذات الانسان فليس في خارج العقل دائرة امکان ان يوجد الوجود
الذهني ولا النرم اما ان يصلح منه عن نفس ذاتية وذاته واما ان يملك الوجود
الذهني وجودا متصلا غنيا واما ان يكون الشيء بما هو موجود ذاتي موجودا اصليا
منفردا في بين الاعيان السبيل الثاني انه قد افترق في بقوه ان الوجود ^{عليه} اما
ان الشخص او مساقفه فالوجود في الاعيان هو شخص العنصر والوجود في الذات
هو عين شخص الذهني لا غير فاذا صح لمهية الشيء وجود في الاعيان ومثل في الاذا
كان نفس منهية لا تمنع الشبهة بين الفرد بين العنصر والذهني فكانت لا محالة
مهية كلية صالحة للحمل على ذلك الفرد من وهذا انما يقصور فيما كان وراء الوجود
والشخص واما اذا كان الوجود الاصل في الاعيان هو نفس منهية لا غير فاول
لا يصح لمهية وجود في الذات ثم فرج على هذا ان امرئ العقلي ومرتبة الوجود
متحدان فيما عساه الوجود وقال في بيانه ومثل ما استبان لك من السملين
استبين انه لا انما يفتح امرئ العقلي للذات ^و لا لم يكن الذات الغنية وجودا
الاصل في بين الاعيان هو لغنية جوهريتها ومرتبة ذاتها من حيث هي اما اذا
كانت مرتبة الذات بما هي هي الوجود في حاق الاعيان كانت امرئ العقلي
بجيب نفس منهية الذات اخف من حيث نفسها امرئ ^و هي بعينها الوجود
في بين الخارج والنفرد في حاق الاعيان فالمرتبة العقلي والهوئية الغنية ^ب ك
واحد على خلاف ذلك كلها حيث يكون الوجود زائدا على المهية فدان اصلا
من كميات الاصول التي هي اركان علم ما فوق الطبيعة وانت لا يدعي

عليك الذي يلزم من السجلين انتهاء امرته العقلية في ذات عنها الوجود
لا يكون المرتبة العقلية والهيئية واحدة بل يراعى في الاولام الظلانية ثم
بين غنائه الوجود في الواجب والزيادة في الممكن فتارة يقول ان مصدر
الموجودية في الوجود نفس ذاته من دون حنفية نفسية ودعائية والمطابق
في الممكن نفس الذات من دون حنفية زائدة نفسية لكن مع حنفية
خارجية عن المصادق وقد علمت ان الغنية والزيادة بهذا الوجه غير صالحين
بوتوجع الشراخ وتارة يقول بلاك انشراح الوجود من اية ذات كان ومهية
كانت وسائط ومعياره ارتباط تلك الذات بالمهية بالموجود نفس ذاته
ارتباط الصدور والاستناد ولا مدخلية مخصوص مهية بما هي انشراح الوجود
بل خصوص المهبات باسرها بلقاء الاعيان في ذلك مطلقا وانما يصح انشراح
الوجود منها بالاستناد الى عين الوجود الخفيض الذي هو الموجود الحق نفس
ذاته وحقيقته الوجودية بلاك هو محقق نفس لا محقق شيء وبين المشرع منه مطابق
الانشراح فخال بين اثنين وهذا الباطنة يناقض ما ذكر سابقا فان ما ذكره
الى المطابق نفس الذات والكلمات يحتاج احسنه العقلية وقد حكم بها ان
المصادق الاستناد والمهية بلقاء قابل ثم انه قد ذكر اسم التقدم السبعة
ويبلغ في بيانها والذي بهم في المقام فله قال ومما ما العقلية فيه لا يجب
والا فبما ان القبل والسبع في طرف الوجود ودعاء الحصول والمخلف السبع
عن القبل في ذلك الطرف يجب بين الواقع لا يجب خصوص امرته العقلية
والكلمات هي من مراتب نفس الامر وذلك نوعان مختلفان هما التقدم الزماني

والقديم السرمدي وهذه الانواع الاربعه اي بها النوعان والقديم بالشرط والمرتبه
لست هي باعتبار العلاقه الذاتية الارهاطية بين السابق والمتأخر بالافتقار
والاستناد اصلها ما يحسب العلاقه الذاتية الافتقارية بين القبل والبعده
بالافتقار والاستناد وانما التقديم والتأخر فيه بالافتقار والتجلف والافتقار والوجود
لكن لا في بين الواقع بل في خصوص امرية العقلية واعني به امرية ذات التقديم
ومرنية ذات التأخر وليس هو الا التقديم الذاتي وذلك النوع ثلثه التقديم بالطبع
والقديم بالمهنية والقديم بالعقلية السببية تحققت بما خفضناه لك ان مرتبه
الوجود ومرنية عارضه اعني الوجوب وهو كمال الوجود والافتقار ومرنية معروضه
اعني نفس المهنية والافتقار ونحوهما مفهومات متمايزة ومراتب مرتبه مختلفة
لا اعتبار بحسب الامر مشبه فاذا كانت كل واحد من مراتب الثلث ما فيه
التقديم محض لا محاله النوع ثلثه محصله وبعد تمهيد هذه المقدمات قال في نظم الدرر
ان من المنفرد ان تقدم ذات العلة لاسباب العلة اجماعا على الفاعلة على
ذات العلول المجعول تقدمها بالذات بحسب امرية العقلية من فطريات
العقول الصريحة والادراك السنوية وعلة عليه اجماع العقلاء وكافته والعلول
لا يكون موجودا في مرتبه ذات العلة اجماعا اذ الوجود يصل الي ذات العلول
من ذات العلة وانما يكون بين العلة والعلول معنى في الوجود بحسب مراتب العلول
وحسب بين الاعيان فلا يحسب ذات العلة فالعالم الاكبر كجميع اجزاء نظام
الحمل في تأخر عن ذات البارئ بالفعال جل ذكره فمفيه وادرس الى الوجود
الاصيل في نفس الاعيان عين مهنية البارئ الحق ولفظ حقيقته بالمرتبه العقلية

وحاق الوجود العيني هناك واحد موجوده سبحانه في حاق كنه الاعيان وبها خارج
 الاول ان هي تعبا لمرتبة العقلية لذاته احقة من كل جهة فلو وجوده المتعاضدة
 في حاق الاعيان وبها خارج في العالم الربوبي يتميز له ذات الانسان او مرتبة العقل
 من حيث هي في عالم الامكان فاذا اخرج العالم عن المرتبة العقلية لذاته احقة جل
 سلطانه ماخر معلونه هو بعينه التاخر الانفكاكي عنه سبحانه بحسب رده سبحانه في
 حاق الاعيان الاعيان ونقدمه جل ذكره على المعالم تقدمها بالعلنية بحسب مرتبة الدلائل
 هو بعينه التقدم الانفرادي في بين الاعيان وكذلك القول هناك في التقدم
 بالمهنية بل التقدم بالذات مطلقا فاذا التاخر بالذات عن الباري الحق
 الاول سبحانه مطلقا سواء كان ما جزاء بالمعلونه ام ما خرا بالمهنية ام ما خرا
 بالطبع يرجع الى التاخر الانفكاكي الذي هو تقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء
 كان تقدمها بالعلنية او تقدمها بالمهنية او تقدمها بالطبع يرجع الى التقدم الانفرادي
 السري بهذا الكلام في الغيب وفيه البيان نعم لدل على تقدم الباري عز وجل
 على المكنات باسمه تقدمه الانفكاكي بحسب الواقع وان التقدم لا يكون
 معلولا كما ادعى الامام الهمام الرزوي يارج واما ان هذا التقدم بل انحلل متميز
 الامتداد وان التقدم على المكنات باسمه تقدمه او اجدوا في غير لازم من هذه التقديرات
 بل لا بد ان السعيان بالتقديرات هموصلة مسرعة التي تكلف من خرفتها من
 قبل ثم هذا الدليل منقوص بانه لو تم مقدما لدل على ان كل علته شخصته نامية او
 نامية بحسب وجودها في حسب تقدمها الانفكاكي على معلولا انها فانها
 زمانية بحسب الانفكاك زمانا والكنات دهرية بحسب الانفكاك في الدهرية والاعيان

الأشخاص بما هي أشخاص موجودة لا يمكن أن توجد بالوجود الذاتي إلا ربما
بحرمان السبيلين اللذين ذكرهما الأباة استحالة الوجود الذاتي بما عني الوجود
الأصيل الاستخاض مرتبة عقلية تسمى مرتبة الوجود في الأعيان تختلف
مرتبتها الفعلية عن معلولاتها واجب حكم الفعلية ومرتبتها بما عني الشخص
العقلي فوجب تخلف الشخص العقلي بما هو شخص عقلي في الوجود في تقديره
ما ادعيا وحل دليله أن التفكاك في التقدم العلي والاني التقدم الطبع
والاني التقدم بالمهنية وإنما لما كان هذا المتنوعة ومناط التباينات
التي يارها التابعية وليس بينها التفكاك مرتبة مرتبة المعلول والوجود
عن مرتبة العللة لأن هذه التفكاك أما في الأعيان أو في الأذنان
وكلها بالجلال أما الأول فلأن نيز من العلل مع المعلولات في الخارج
من دون التفكاك وتخلف أصلا كما هو معترف في الفرض أما الثاني فلأن
بجس التفكاك المعلول عنها في الدين ولا يمكن يكون ما هو علته فارجا يكون علته
في الدين بل هو مضمون المعلول ولا مضمون العللة فاذن لا يلزم إلا التفكاك
في الطرفين جميعا ومعنى قولهم أن المعلول ليس في مرتبة العللة أن المعلول
لا يجب الوجود من دون معنى لأن مرتبة المنبوع سلب الوجود في هذا
المرتبة عبارة عن سلب الوجود في مرتبة عدم البغية كما يقال هذا الشيء
موجود في نفسه ويراد به أنه ليس بالعالني وإذا نعت هذا فما سبيل
لك حمل أن تقدم الباري عز وجل على العالم إنما هو بهذه التقديرات
عز وجل منبوع والعالم مارج ولا يلزم منه إلا التفكاك فحي يلزم ما دعه نعم أنه

لنعم ما مهد وبني لزم ان لا يكون له سبحانه تقدم بالعلية وبالطبع حال المعية لان التقدم
بهذين الوجهين انما هو عند المعية بالعدم وانما وقع الوجود بدل العدم والمعية خبر
العلية ارتفاع ارتفاع التقدم مع ان العلة متقدمة على المعلول ثم انه قد صرح ان
تقدم الباري عز وجل تقدم سردي بالتقدم السردي نوع من التقدم بالعلة التقدم
بالطبع والتقدم بالذات وهذا كما ترى مخالف لما حقق في اقول انهم ان ملاك
الامر في التقدم بالطبع وباراية التاخر بالمعلولية والتقدم بالمعية وباراية التاخر
بالمعية هو ان يكون بين ذاتي المتقدم والمتاخر ارتباط تعلقي وعلاقة عقلية تربط
تجسيدات التاخر على ذات المتقدم ترتيبا توفيقا وان هذه التقدّمات من خبر
التوقف المطبوع والارتباط الذاتي وهي مشاركة في الذا معنى التشارك
مشارك المتعلقات في طابع معنى عام لتوحيدها ولا لما حقق فيه انهم
من ان المعنى الصغير علة يوجب فوجب وهو التقدم بالعلة فانه يوجب للتقدم
والتاخر بما هما متقدم بالعلية وتاخر بالمعلولية ان يكونا النسبة معاني الوجود
في الزمان ولله هر جميعا ان كانا من الزمانات ادخلى الدهر فقط ان كانا من
العلية ليس هو سراني سواء كان التاخر بالمعلولية زمانيا او غير زاماني فالظن
اي ما في كلام هذا القائل من الاضطراب التناقض فصرار هذا عادة له منظم
منه بافتحاره وكبره على الراشدين في العلم والقالعين في الفهم والاعجاب
بنفسه في اختراع امثال هذا المعلطة وخرقه سبحانه هذه السقطة وترويه هذه
الشعرات وتروج هذه الزنوف بالتدليبات حرم السجانية عليه طبيا العلوم
المعلوم الموجهة للمعرجين سموات الله فحق والسابرين بالطارهم اراضي

التحقيق لم يحف عليهم وفيه ولا باب عنهم حفيه والعه المنعان وعليه التكاليف و
اذ قد بلغ هذا النصاب فليرجع الي ما كنا فيه قال الشيخ في التعليقات اه لا بد
هذا الكلام الاعلى الامن الموجودات ما هو غير زباني وبها تنسب الي الزباني
والزبانيات غير زبانية ولست بعصا الي بعض ولا يدل علي ان نه البسنة
بالقبلية علي ان نه السنية بالقبلية او السنية حفي تفصح التايد علي بوث
احداث في دعاء الدم من دون ملاحظة امتداد بال العلة التامة
اه قريب جدا مما اورده الشيخ المحقق قدس سره وتحقيق المقام ان لممكن
وجود ازا ادا هذا المحقق لا يتوقف علي زيادة الوجود بل ان يقال بان لغير
ذات ذات الممكن لما كان من غيره فاذا قطع النظر عن غيره كان مسلوب
التفريق في ذاته علي طرفتيه ففي المفيد هذا السلب بالذات والحاصل
ان بسلب التفريقين احدهما سلب التفريق في الواقع وهذا غير مجامع
مع التفريق وبعض الممكن من جهة عدم علته والنحو الاخر سلب التفريق في
ذاته وهذا ينافي التفريق عن الغير بل بجامع فهذا السلب مقدم بالذات
وحسب الاشكال وهو كالمعذور المطلق المعدوم المطلق ليس له بوث
لا في الخارج ولا في الذهن والا لا يكون معدوما مطلقا وهذا السلب انفي
بوث والا لا يكون سلبا محضا لا يشمل اصلا ما عرفت ان هذا المعدوم
اه كون تقدم هذا المعدوم وراي التعديلات المشهورة ليصلح واقعا للزوم
لطلال بساط العلة ايتامته لا لما اورده الشيخ المحقق قدس سره لان
حاصل ايراده ان تقدم علي وجود كل ممكن بالذات مشكل لان المتقدم

بالذات بجامع وجودها خروجا من غير ان لا يصح في الممكن القديم مع كونه
ذاتيا عندهم وهذا لا يندفع بدخول هذا التقدم في الانقسام المشهورة وخروجه
عننا نعم نبتدع هذا بما ذكر ان العدم المتقدم على الممكن العدم في الزمنية وهذا لا ينافي
لكل ممكن غير متناف للوجود ولا الاستمرار لا يخفي ان نفس حدوث الذاتي
ينتهى السبوتية بعينه لعله اراد بهذا التحقافية الوجود سلبه عن مرتبة الوجود
فالانام رح قد تبين في شرح الاشارات لا التحقافية الوجود بقوله
فرانه واراد بالتحقاق الوجود المتيقن وجوب الوجود له ولو بالعلم فانه
لم يقيد به بقية فالظاهر المراد بالتحقاق محسب الايراد حاصل ان الوجود في نفس
الامر والعدم فيه من الغير فعند الافراد لا يكون شيئا فلا يكون له تحقاق
في حد ذاته فهذا السلب سلب المفيد السابق على الوجود هملت من الغير
فقد ثبت تقدم نحو من التقدم وهو سلب الوجود المفيد على الوجود وجوبه
وهو حدوث الذاتي وحسب الاشكال لان الكلام في حدوث الحقيقة
اه المعبر في حدوث الحقيق محض الحصول بعد العدم وفي حدوث الاضافي
هو مع الاضافة الى الغير كذا في الجملة فالحديث الاضافي مسبوقه
الموجود بالعدم المقارن لوجود ما غير حدوثه بالقياس اليه لان الاطلاق
عادة اه هذا عجيب جدا لان هذا الاطلاق شائع كثير ومصرح في كلامهم
هذا بحسب الضم والافعال واه هذا على منوال كلام المصريح والافعال فترى جلالة
على ان المراد في الدليل الامكان الذاتي لعله اراد بالقادر الموثر من
ذات الخاص واردة العام والافعال يتأني من احداث جاع الامكان الى صحتها

ما يتر الفاعل المختار والمراد بالقدرة صحة التأثير اهـ هذا البصر من ذلك القيل والاولى
ان يراد بالقدرة التأثير لصح قول الشافعي قدس سره وهو صحيح اقتدار الفاعل
ولا يراد ما اشار اليه بقوله ولا يصح الترفي من القدرة الى محتمل اهـ ثم ذلك الفصل
احتمال لامكانه اهـ كون احتمال الامكان الاستعدادي هو مادة ظاهر لان
ما فيه الاستعداد واما كونه مادة اولي فقط فغير ظاهر وحصر قابلية امتداد ذلك
فبينما البصر غير ظاهر رحمه الله تعالى المراد بهذه الامكان الذي يستدل على
وجود محله هو الامكان الاستعدادي اهـ وعلى هذا فلا بد من اثبات الامكان الاستعدادي
ودونه خبط افتراء ثم حمل الامكان على الامكان الاستعدادي بانه كلمات
الشيخ وغيره من روافد الفلاسفة لكن دفعوا حركته في الاستعداد وقوله
الشدة والضعف اهـ قد استدل على وجود الاستعداد بوجوه الاول انه يقع
فيه الحركة فان المادة سواء كانت بيوتية اولي او غير اولي كالنطفة مثلا تشتمل
من الاستعداد البعيد الى البني القريب البانية ونحوها وما يقع فيه الحركة
موجود الثاني ان الاستعداد قابل للشدة والضعف وبما شانه ذلك
موجود وكل الدليلين لا يخفى ضعفهما والحق ان امكن ايجاد شيء صلوح
الوجود لعدم هذا العدم قد يوجد في زمان طويل وقد يوجد في زمان قصير
فهذا الصلوح بعد العدم امكان استعدادي فان كان الصلوح بعد العدم الطويل
فاستعدادي بعيد وان كان بعد العدم القصير فاستعداد قريب ولا ينظم هذا
الصلوح لعدم العدم الوجود مادة على زعمهم ما زعموا ان بها كنفية مفترية
للشيء من العدم الى الوجود قابلية للشدة والضعف واثباته غير جازم ذلك

المجموع بحيث يحدث جميع اجزائه فالحوادث امرية الوجوده معا منصور
على نحوين ولو تخففت لكنت على احد النحوس وهو ان يحدث عند حدوث
احداث المفروض او لا معالا على سبيل التعاقب وكذا ان حوادث التعاقب
منصور على وجهين ولو تخففت لكنت على احد الوجهين وهو ان يكون عللا
اعدا معا للاحقه ايضا لا يجب داما فقط والا يلزم وجود العلول بدون
اعلة لذاتي اما ثبته برؤية ان ازلية الامكان لا استلزم امكان الازلية اه
نفع ان مجموع الحوادث لا يتوقف على شرط اخر فمجرد ان يكون علته القدم
ولا يكون ازليا لا متاع الازلية عليه هذا ونفيه انه على هذا بلغوا سلسلة من السنين
وبقي ان يقال لا حاجة في حاقه في وجود احداث اي شرط ومجرد ان يكون
علته الثابتة قديمة والاستحالة الازلية على احداث لم يوجد احداث في الازل
فتدبر وان ذلك احداث داخل في المجموع اه ايراد ان هو ان المجموع
متوقف على شرط رابده وهذا الشرط ليس داخل في المجموع لان بدو
المجموع شرط احداث لا مجموع الشرط مطلقا اي شرط كان متاملا
وان ذلك احداث اه ايراد ان ثبوت نفيها سلم ان الشرط
احداث جزء ولا استحالة فيه لان الشرطية والتقدم لا يتا في انجزية
الاولي جوابه لمطلانه على ما سباني اه يعني ان الاول ان يكتفي به وذلك
ان يبين بوجه هو ان مجموع الشرط مجموع الحوادث فلا يرتبط بالقديم
الا شرط احداث يكون متراط لكل من احاده والا لزم التعلق والكلام
فيه كالكلام في الشرطية ايضا وفيه هذا الشرط داخل لانه شرط

الحادث المفروض بواسطة فليكون شرطاً لنفسه ثم كلام المصريح ولذا قال فالاول
ولم يقل فالصواب فيه ان المحض هو مجموع نفس الحوادث اي يعني
ان هذه الشروط احادته علل حصول بواسطتها الايجاب من القديم طلباً
بفهمها اختصاص بالحادثة فلا يحتاج في اختصاصها الى محصل مخصوص
مختص بكل وضع استعداد في المادة اهـ فيه ان هذا ممنوع لم لا يجوز ان
يكون كل وضع معد الايجاب الفاعل القديم احادته من دون مادة ^{استعداد}
ومن ادعى فعلية البيان قد برر ^{استعداد} والثالث حركة المادة العنصرية قبل الا
اه اعلم ان وتبليغ المقام على حدوث الحوادث موقوف على الحركة انما يلزم
منه لو لم يكن تلك الحركة الغير المشابهة غير مستقيمة ارادته الحركة حركة المادة
في الاستعداد غير لازم ولا بد له من بيان متناف و قد مر مقالات
الفلاسفة في ربط الحوادث بالقديم بالامر يد ولا يظهر منه ما حله حركة المادة
في الاستعداد ^{استعداد} وان اغير الحركات الثلث بكليتها اهـ هذا بظاهرة فاسد
العلية المنفية هي العلة الوجودية فلو كانت الثانية علة لبقاء الاولى كانت علة
لوجوده ايضا والذي يظهر من كلامهم ان هذا ثلث سلاسل سلسلة التجهيزات
انجزية وسلسلة الارادة انجزية وسلسلة الحركات انجزية والتسلسل الاول
علة للثانية والثانية علة للثالثة الاول بوجه غير انفيه كما مر ولعل هذا هو
المراد لكنه تسامح في العبارة ^{فهم} نفعي ان هذا الاستعداد لا مبني على نفي
الاختيار اهـ فيه دفع لما اورد الفلاسفة لا يقولون اختيارا بارادتي عز وجل
وانما يقولون ان ارادته عين ذاته وموجب لوجوب ذات الاشياء وانما يخلف

لفقدان شرط من شروط وحاصل الذفع ان هذا الاستدلال مبني على نفس ^{اختيار}
الذي ذهب اليه الاثنا عشره اليه ومن قبل مع ياله وما عليه اللهم ان
يقال تعلق الارادة لا يحتاج الي المرح اذ فيه انه ان كان تعلق الارادة
من لوازم القديم فلا يمكن بالنظر الي الذات القديمة تعلقها بالوجود الا في
ملازم العجز عن بعض الممكنات العبادياله ولا محض عنه الا بالقول باستحالة
انحار الوجودات سوى هذا النوع الحادث فتقدم امكان تعلق بها الاستحالة
ليس في شيء من العجز قال في الحاشية وجه التامل ان الكلام في القول بالا
بالمعنى الذي انفيه والتفصيل ان التعلق القديم ان كان نفس الارادة لازم
الايجاب مع الاختيار وكونه كان تعلق قديم اخر وذلك التعلق تعلق قديم اخر
وكذا الذي غير البيان يلزم الايجاب بعد الاختيار واما حدوث التعلق
بحدوث تعلق متعلق به وجود في حدوث تعلق اخر وكذا الذي غير البيان
كما نسب الي المعنوية وهو قول ردي كما ذكر في محو شي الساقية وجه
حدوث هذه التعلقات على سبيل التعاقب على سبيل الاجتماع مع الـ
على تقدير التعاقب بحري فيه النطق وان كانت امور الاعيان به باعيار
وراء الاجتماع في الزمان انتهى وقدم الكلام فيه بتمامه واما اجزاء التطبيق
في حفاء لان ما يقع الاثر اذ فيه والتسلسل بينها منقطع باقطاع الاعيان
امل فيه قال الشرح المحقق قدس سره ومنهم من قال ان الامكان الذاتي
استدل به لاجوده في الخارج بذاته هذا هو المستطابق للكلام فان كلام
الشيخ في كسبه كاشفاه والنجاة والاشارات نص على ان امره الامكان

الذاتي ولتذكر بعض كلام الشيخ في تقرير الحجة قال الشيخ في النجاة بعد ان اثبت
ان الكاين قبل كونه ممكن الوجود فاذا ان كان ممسح الوجود في ذاته لم
يكن الشيء وبعد ان اثبت ان الامكان الكاين غير انفسه اذ الفاعل عليه
فاذا انقرر هذا فاما نقول ان نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان
يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد
الممكن ان يوجد قد سبفه امكان وجوده فلا يخلو امكان وجوده ان يكون معنى
معدوما او معنى موجودا او محالا ان يكون معنى معدوما والا فم سبفه امكان وجوده
فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود فاما قائم لافي موضوع او قائم في موضوع
كل ما هو قائم لافي موضوع فله وجود حاض لا محسب ان يكون مضافا وامكان الوجود
انما هو بالانسانية الي ما هو امكان وجوده فليس امكان الوجود جوهرا لافي موضوع
فهو اذن معنى في موضوع وعارض لمن ضوع ونحن نسلم امكان الوجود قوة
الوجود ورسج حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهو يواداة
وغير ذلك فاذا كل حادث فقد تقدمه امادة انتهى وهذا التقرير الحق ويظهر منه
ان القوة والامكان الذاتي شيء واحد وانما التغاير بالاعتبار وسببه في انباء
الكلام ان شاء الله تعالى وقد بيني الشيخ الحجة على ان الامكان معنى موجود لذاته
الامام رح الكلام في شرح الاشارات عليه وان لم يفرض الشيخ في الاشارة
بوجوده انما اعترض الامام رح على الدليل بانواع شي الاول ان الحادث قبل
وجوده لا شيء محض وفيه صرف فلا يصح شي فلا يصح عليه قبل وجوده احكم بانه
ممكن واجاب النصير الطوسي بان هذا صبط منه لفيقه عدم التميز بين الاعتبار

العقلية والامور الخارجية ونحن ان هذا منطبق مع الطوسي فان الاحكام الاسماوية مطلقة
 سواء كانت مادية عقلية او اعتبارات عقلية نسبة الى شئ في الموضوع حاصل
 ايرادة ان الحكم بالامكان لا يصح على شئ بالاعتبار الوجودي بان وجوده بذاته
 ضروري او باقيل الوجود فلا يصح حكم الاحكام اجاب المحال بان ان ارد ان يحاد
 قبل وجوده ففي ضرورة لا شئ محض في العقل فهو ممنوع وان اراد ان لا شئ
 محض فممكن لكن لا يلزم منه ان لا يصح عليه بالامكان ح وهذا هو البرهان اذا
 صح الحكم بالامكان بالنظر الى الشئ العقلية فبالاستدلال بثبوت الامكان
 قبل وجود المادة فتدبر ونحن في الجواب الحكم بالامكان باحداث ضروري التكلف
 لا يلزم سقطه لا يكلف للجواب عنه وعدم نسبة احداث قبل وجوده
 انما يقضي عدم صحة قيام الامكان باحداث لا بالامادة فهذا البعد الاستدلال
 الثاني مع ان الامكان صفة بنونية ويستدل على بطلانه بامور الاول لو كان
 صفة بنونية فاما واجبات ممكن او ممكنة والثالث محال بالضرورة وكذا الاول
 لان صفة الممكن لا يكون واجبة وعلى الثالث يلزم التسلسل الثاني
 ان الامكان لو كان صفة بنونية فاما محال في احداث المعدم ووجه بالضرورة
 او في غيره ومحال ان تقوم صفة شئ بغير الثالث ان الامكان صفة اضافية
 عارضة لخصية الشئ بالنظر الى وجوده فلو كان موجودا لكان شرط ثبوت بنوته
 والوجود فلزم ان يقدم وجود احداث على امكانه واجاب بغير الطوسي عن
 الاول بان الامكان اعتبار عقلي متعلق بشئ خارجي فمن حيث لطفه بالشيء
 الخارج ليس موجود بل هو مكان وجوده في الخارج والتعلق بذلك الشئ يدل على وجوده

ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن كونه قائما بالفعل موجودا في الخارج لا يمكن
اخر غير العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبارات واجاب عن الثاني بان
امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في
موضوعه بالقوة وهو وصفه للموضوع من حيث هو معناه وصفه للشيء من حيث هو بالقياس
اليه قبا للاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني كإضافة
لمضاف اليه ولما لم يكن وجود هذا الشيء الا في غيره لم يمنع ان يفهم مكانه ايضا
بذلك الغير واجاب عن الثالث انه من حيث كونه صفة إضافة مستعينة
بوجود المضافين لكن يفتقدها في العقل ولا يجب ذلك لغيرها عليه
في الخارج لكنه من حيث يعلق موضوعه به الثانيين في العقل بامر وجودي في
الخارج ليس يدعي لا بحاله موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقديم قال
الحاكم ان هذه الاجوبة كلها غير موجبة لان المطلوب من الدلائل الثلاثة
كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتيادي فلا
يصح الجواب بهذه الوجوه الحق ان الحاكم تعمق في تقرير الاجوبة بل حاصل
اجواب الاول ان المراد هو وجوده الامكان انه محقق في نفس الامر وسبب
سلبها محض امتناع والعدم وهذا القدر من الوجودية يكتفي في الاستدلال
لان الامكان صفة ثانية في نفس الامر وكل صفة ثانية في نفس الامر فلا بد من
مصادق له محقق اذ لا يمكن وجوده ابدى ولا معصداقة يكون متفصلا
واحادث لعدمه لا يجمع مصداق له فلا بد من امر اخر موجود يكون مصداقا له
ويكون هذا الامكان غارضا له هذا هو المراد بقوله وتعلقه بذلك الشيء ولا يلزم

التسلسل الا بالنظر الى عرَض الامكان له بالنظر الى وجوده في الزمن وهذا
 متوقف على اعتبار العقل بالتسلسل منقطع بانقطاع الاعتبار ثم لما كان
 الاستدلال الثاني على عدمية الامكان لما كان انكسارا لادوار على كل
 من موجودية الامكان في الخارج ومن كونه صفة عقلية ثمانية في نفس الامر لان
 الاحداث المبدوم غير صالح لنبوت الصفة الواجبة وكونه مصداق وصفة
 الشيء لا يقوم بغيره سواء كانت عقلية او عينية وجه الفعل اما الاجابة
 عن الثاني استقلا لادان كان استدلاله على الطال موجودية الامكان
 فيمنع بالنظر في معنى الوجودية وعنايه النبوت النفس الامر في حاصل
 الاجابة ان مصداقته بما في هذا الامكان باعتبار ان هذا الامكان وجود
 شيء فهذا الامكان باعتبار صفة المادة فلا بعد في قيامه وكان استدلاله
 الثالث ايراد واراد على كل تقدير ولذا تعرض جوابه عن نقل الاداء حاصله
 ان الامكان صفة بين امكنة والوجود لانه كيفية النسبية لكنه اضافت شيئا
 وبين الوجود الثالث لها في الخارج لانه ليس كيفية للنسبية العقلية بل
 بل في تصور امكنة والوجود لكن لا بد من مصداق في الخارج هذا تقرير كلام الطوسي
 وخلاصة الدليل ان الامكان صفة نبوتية اي متحققة في نفس الامر وليس
 لاشياء محضا مثل العدم والامتناع وليس عبارة عن سلب ضرورة وجود
 وعدمه سلبا سبطا حتى يصح صدقه على الاشياء المحض والالزام ان يكون
 المشعات ممكنة لان مفهوم ضروري الوجود ضروري مسلوبان عنها
 لان الايجاب جوده الموضوع بل هو عن سلب ضرورة النسبية النبوتية

والنسبة السالبة حتى يرجع الى عقد من موجهة وسالته ويكون ^{البيان} فان
الممكن ان بسبب الضرورة حكائية عن صلوح مهية للوجود العدم فالامكان
ح صفة حالته عن صفة ثابته في نفس الامر وهذا ضروري واذا كان الا
مكان صفة ثبوتية بهذا الوجه فلا بد من مصداق في نفس الامر ومصداقه
ذات احداث لانه حال القدم لا شيء محض فلا بد من مصداق اخر
يكون حافظا لواقعته امکان احداث واذا كان مصداقا امکان شي
امر مغاير فيكون هذا الامكان صفة له فيرجع حاصله ان هذا الشيء يمكن ان
يوجد له احداث فلا جرم يكون وجود احداث متشابها اليه ويكون الوجود
ارادتها باحد الوجود من الانساب اما بان يكون محلا للحدث فمخرج
الامكان امكانه لان يوجد فيه احداث واما بان يكون جزء للحدث ويكون
عبارة عنه وعن شيء اخر ويرجع الامكان ج امكانه لان حاله شيء
اخر فيصير المخرج نفس احداث واما بان يكون متعلقا به نوعا اخر من ^{العين}
فيكون مرجعه ان ذلك شيء ان يتعلق بوجود احداث به كافي البدن و
النفس وهذا الامكان بما انه صفة لهذا الشيء ومنسج منه لسيمة قوة واستعداد
او هذا الشيء لسيمة مادة ومن حيث ان العقل الصافي به احداث امکان
والى فالقوة والامكان الذاتي يجدان بالغات متغايران بالاخبار
فقد ظهر معنى قول الشيخ ونحن لسيمة امکان الوجود قوة الوجود واذا بلغ تفسير
الدليل الى هذا المصناب اندفع الابرار ادات الموردة في هذا المقام
فتدبر واندفع ايضا الابرار الثالث الامام ورجح وهو النفس بالعقول والفكر

بالنفوس غفلة منه ووجه انزفاع التفتيش بالعقول ان العقول قد رغبه عندهم ممكن
 مصداق الامكانات انفسها لكن بقي بها كلام هو ان الدليل مبنى على ان الواحد
 قبل الوجود لا شيء محض وانت قد عرفت ان الوجود مبدأ الا اننا قد عرفت
 ان الموجودات كلها ثمانية في علم الله تعالى وعز وجل من دون تربية الا اننا قد
 الاشياء ثمانية غير موجودة وهي هذا النوع من مصداقات الامكانات فهي ممكنة
 ان يوجد بصير مبداء الا اننا لكن الفلاسفة بل المتفكرين بالنظر كافيه الاثر في
 برعمول بدريته عدم يثبت الاشياء بهذا الوجه ثم فوق هذا الكلام اخر هو ان
 حقيقياان حقيقية واجنية وحقيقية ممكنة ويجوز ان يكون هذه الحقيقية الامكانات
 حقيقية الامكانات حقيقية بالذات منكرة بالنعيات وهذه الحقيقية الامكانات مصداق
 لامكانات امكانات فهي ممكنة لان يوجد ما يحاكيه وتعين بانواع النعيات
 خبرية وكلية فهذه الحقيقية باعتبارها في السيار وفي المادة باعتبارها في الاحداث وعلى
 طور انطلقت نقول انواع المصيات كلها قد رغبه عندهم وهي موجودة بوجودها
 وانما الاحداث فيما يحدث النعيات ودون احقالي فيجوز ان يكون مصداق
 امكانات الاحداث هذه احقالي فيرجع امكان الاحداث امكان حقيقيا
 لان تعين بهذه النعيات وبصير انفعالاتها واما لا تحتاج الى مادة متغيرة
 فتأمل وقد وقع في بعض الرسائل وجو اشياء نوع من الاطباء وانظرنا
 منها على المحض الكلام والاعاني من المفضل المنعام **وله** واما امة فلو
 اه وقال الحجبين واحد هو الاستدلال بالتقدم والتأخر لا تفكك بين
 وكون الفعليه والبعدية عارضين لغير الزمان بالعرض اه الظاهر من كلامهم

انهم ينون في غير اجزاء الزمان بواسطة الزمان وسطا في العود في كسب الاستدلالهم
لا شطرنج عليه كما سطر عن قريب حاصل التفرع ان السؤال يلزم شغل اللغز ونبذ
نيزع ما قبل ان القطع السؤال يلزم بدل على نفس الواسطة في الاثبات والمقصود
نفس الواسطة في العود واثبت واما ليعال ان القطع السؤال عند
الزمان ممنوع بل الانقطاع انما يكون اذا قيد توصيف التقديم اي المقدم بما هو مقدم
وانما يتم لو انقطع السؤال لطلب عليه المقدم لقصور جزم من معهما مع قطع النظر عن التقدم
وهو ممنوع فتأمل فيه بدل على تحقيق احد ما الواسطين فيه إشارة الى ان الدليل
لا يدل على نبوت الواسطة في العود في غير الزمان لان نبوت الواسطة في النبوت
ومدعاهم ذلك لا ينداكذا ما يستدل به في المشهور بان غير اجزاء الزمان قد يكون مع
وقد يكون قبل وقد يكون فالضلية والبعديه ليس غير اجزاء الزمان بالذات واما
الزمان فلا يجوز فيه ان يصير المتقدم متأخرا ولا ان يصير المتأخر متقدما فالقديم
والمتأخر لا اجزاء الزمان بالذات وهذا ايضا لا يرك على نبوت الواسطة في العود
في غير اجزاء الزمان فانه من اجاب ان يكون في غير اجزاء الزمان واسطة في
نبوت الضلية فاذا تحقق هذه الواسطة مثبت التقدم ولذا اسقى انفس التقدم
فانهم والتحقيق انه ان ارادوا للضلية والبعديه اراه اعلم ان الضلية والبعديه
معان مصداقيه ومصادق لا متراعما فمعانيهما المصدرية اضافات ومنصدا
نفس حقيقية الزمان على تقدير ان يكون غير الزمان معرضا لهما بالعرض فان
اريد بالعرض عرض يدين الاضافتين معرضا بالذات نفس اجزاء الزمان
وغير معرض بالعرض ولان اريد عرض مصداقهما فلما قال ان معرضهما الحركة

الفصل الثاني في عروض الزمان بالذات ثم الحصار لمصداقية في اجزاء الزمان لم
 مشت بعد ثم على القول بالام مصداق التقديم والتأخر نفس اجزاء الزمان فان
 الزمان مفق حقيقي متقدم ومتأخر من دون انفصاء اخر اشكال قوي صعب ان
 تقدم اجزاء التقديم اما بنفس حقيقه او لا ملزم لحقيقه او لا معارض لها وعلي
 الاولين يلزم مخالفت اجزاء الزمان بالحقيقه وبأبناات الاتصال وعلى الثاني
 فالامر المعارض ممكن الزوال فليزم امكان تغير ورة الاجزاء المتقدم متأخر او قديم
 متقدم ما هو خلاف جوابه ان تقدم اجزاء المتقدم هو فيه وتأخر هو فيه اما نصير
 مخصوصه لما انها قبل او بعد فالقوله والبعدين من فئات الهويه بل نفس
 الهويه فالسوال في تقدمه من قبيل السؤال بان هذه الهويه لم صارت هذه الهويه
 وهذا مستلزم جدا ثم رجع لبعض الاعلام في العوده الوثقى مقرر الاشكال
 بان الهويه عبارة عن اكنية والشخص وان كان التقدم لاجل المنيه عاد
 السؤال المذكور وان كان لاجل الشخص الضامى او انراعى او مباح
 وعلى الثالث فمصدق هذا الانراعى اما نفس المنيه او امر مفق او مباح
 وعلى الاول عاد الى الاول وعلى الاخير عاد الى الاخير وعلى الاول
 والثالث لا بد من تعدد الشخصات حسب تعدد الاجزاء والاخر غير
 متناهيه فالشخصات غير متناهيه فان كانت متفرقة متحارة فالاجزاء الفقه كذلك
 فيطل الاتصال وان كانت غير متفرقة بل موجوده في ضمن الفصل يلزم بها
 متصل متقدم او مباحين يكون اجزاء متقدمه وتأخره بالذات فالكلام في هذا
 الفصل كالكلام في متصل الاول وكذلك الى بنائه بد خلاصه الكلام وقطع

في بانه مبلغا من الاطناب وانت قد عرفت سابقا ان الشخص ليس امر متما
والا فسرعا ولا ميانا بل نفس كمنه في انحاء الوجودات نصير سرهات متعده فالحقيقه
الزمانيه نصير سونه فخصيه لهرات بس ودها مضادات للمقدم والتاخر ورج
يندفع الاشكال لكن لا يدل على بدها من القول بان نفس كمنه نصير في انحاء الوجود
متحلفه بالتقدم والتاخر ودها نحو من التشكيك وان لسم الاختلاف
بالقبله والبعديه والفاك كمن تشكيكا فبوجه سوال ابانه الفرق بين
الاختلاف بالشد والضعف والاختلاف بالمقدم والتاخر فبالا لادني
لم يحجر في المهمه وما بال التالي جاز فيها كما قد مر قد **ذكر** وان اريد بالقبله
والبعديه عدم اجتماع القبل والبعده قد فرق بينهما بين معنى القبله
والبعده فمجعل احد المعنيين عدم اجتماع القبل والبعده في الحصول الزمان
واراد بالحصول الزماني الحصول الذي يصلح الاستمرار والاستمراراي ما فيه
من الامتداد واللامتداد الحصول في جبره من اجزاء الزمان او طرف
منها والافلا يكون يمكن صدقهما على اجزاء الزمان فضلا عن ان يكون
وجعل المعنى الاخر عدم الاجتماع في الحصول الواقع من دون لحاظ امتداد
بأكمله على ما تراه من قول صاحب الاقنمين وقد عرفت من قبل
انه من الاباطيل . فمما لا يعرض ان الاعم احداث وجوده اه كما هو
مذهب اهل التحقيق القائلين بحدوث العالم فذلك لان عدم احداث
وجوده لعاقلان بحسب الواقع فلا تخمجان فيه بخلاف الحوادث فانه
لا منافاة بينهما يمكن اجتماعها كذا في الحاشيه اعلم ان مذهب اهل التحقيق

ان العالم منساطر احداث قد وجد بعد العدم الصريح في الواقع وشم فيه ثم بعد
 عن الواقع ما بعد العدم الذي بطريق على احداث عدم واقعي كما ان العدم
 السابق عدم واقعي والعالم كله طرأ على قابل للضار عن الواقع اي طرأ ان العدم
 الصريح في حاق الواقع وقوع العدم الطاربي موقع ولا يباين بنوهم الا منذ ادي
 الواقع والتقدمات والتأخرات الواقعة في العالم لتقدمات التكاليف
 في حاق الواقع هذا هو التحقيق وساعد عليها لبدنه واما المحض في فقد ادي
 ان العالم حادث في حاق الواقع دفعه بعد العدم الصريح فيه وادعى ان التقدم
 الواقعي لا يعرض الا للعدم بحسب الواقع وهذا كل قول صاحب الاقن المبين
 وقد عرفت ما فيه نعم انه لو عني اخضار الانصاف التقدم بالذات في العدم و
 لعل امر او الحصر الا في اي منتصف الوجود به والا فالباري عز وجل موصوف
 به بالذات وقد ادعى صاحب الاقن المبين اخضار الانصاف في البار
 عز وجل والنظم ان هذا ايضا اصافي بالنظر الى الموجودات الاخر والا فاعدم
 المحللات طرأ منصفه به فتدبر ذلك ان تقرر هذا الوجه بانه لا يد منها
 انه هذا هو التفسير المشهور المذكور في الاشارات والفضيلة ان عدم احداث
 منتصف بالتقدم ووجوده منتصف بالتأخر مثل هذا ان التقدم والتأخر لا بد
 من موصوف بهما بالذات وليس الموصوف بالتقدم العدم بالذات فانه قد يكون
 بعد هو عدم ولا الفاعل فانه قد يكون مع ولا هو مع العدم فانه قد يكون
 هذا المجموع بعد فيها الموصوف بالذات بهما اسرأ وراو العدم والوجود هذا
 الموصوف للبدان يكون ذا اجزاء فهو كم متصل للاح هذه التقدمات قد وجد

في الحركة المتصلة منها كم متصل غير الذات وهو الزمان واعتبر عرض بانه ما ذا اريد
بالموصوف بالذات الموصوف بل او اسطر في العروض فسلم انه لا بد من
موصوف بالذات لكن هو العدم والوجود وبالجملة المتقدّمات والتأخرات
وقوله فانه قد يكون بعد وسو عدم فان سلم لكن لا ينافي امر عرضية بالذات
فان الوصف الذي بعرض بالذات للشي من دون واسطه في العروض
قد يكون عرضا مفارقا فقد ثبت وقد سفي وان اريد الموصوف من دون
واسطه في البتوت فلا نسلم انه لا بد من امر معرض بالذات بهذا المعنى
نعم لا بد من الواسطه في البتوت ولا يلزم ان يكون هذه الواسطه معرضا
للتقدم والتأخر فان الواسطه في بتوت الوصف قد لا تصف بالوصف
بذلك ان تقرير الدليل نمط اخر هو ان الاشياء منصفه بالتقدم والتأخر
بالضرورة فلا بد من موصوف بالذات معنى في الواسطه في العروض
واللازم وجودها بالذات من دون ما لا تعرض لهذه المعارضات اما
وقعيات او متصلات والاول باطل لان التقدمات والتأخرات
بعرض الاخرات والحركات المتصلة المدطّفة على اساقه المتصلة معرض
نحو امر متصل معين الثاني ثم هذا المتصل دون اجزاء فهو كم او منكم
وعلى الثاني فلا بد هناك من كم بالذات وعلى التقديرين منها كم متصل
بالذات ثم الاخرات الموصوفه بالتقدم والتأخر اما منصفه بها بالذات
من دون واسطه في البتوت او هناك واسطه في البتوت فالواسطه
في البتوت التقدم مجامع للتقدم والواسطه في بتوت التأخر مجامع التأخر

عزوذه وحسب وجود المعلوم عنده وجود العلته وانتفاع الحلف فالو كسده
 ان متعارفان وجودا ووسطا ان تقدم مع التقديم ووسطا التاخر معه ولا
 يجمعان في الوجود فها موصوفان بالتقدم والتاخر والكلام في التضافها بالتقدم
 والتاخر عايد ولا متبسل فانك تبني الي امر موصوف بالتقدم والتاخر بالذات
 من دون واسطه في العروض والنبوت ولا يجوز ان يكون كسبه واحد على
 للتقدم والتاخر ويكون فاعلا متخارا وقد تعلق اردونه في الازل بتقدم البعض
 وتاخر البعض لان تلك امايت دي نسبه تعلقها الي تقدم هذا تاخر ذاك
 وتعلقها على فالتعلق باحد الوجهين رجحان من دون مرجح واما ان يكون تعلقه
 باحد الوجهين موزونا بالتعلق بالوجه الاخر ممسعا فهذا الانتفاع الوجه الاخر
 في عدم امكان تقدم التاخر بحسب ذاته او مع امكانه انتفع تعلق الارادة
 والثاني قول بالعجز عن بعض امكانيات متعين الاول فاذن الحاد منه الاجزاء
 كائنه في الانتصاف بالتقدم ولا مر من بعد اجعل والاخر فاذن قد ثبت
 ان منها حصفيه منفصله معروضه التقدم بالذات من دون واسطه في العروض
 والنبوت وهذه الحصفه اما عين الحركة او غير ذلك وليس يجوز ان يكون نفس
 الحركة والالكان المتحرك مفدار بهذا المقدار لان النسبه الذي يقوم
 به الالكم يكون مفدار به في غير الحركة ثم هذه الحصفه اما موجودة في الخارج
 بنفسها او تحتها والالكانت اخفرا غيبه وعلى الثاني فلا بد ان
 يكون هذا المنشأ غير فار بالذات لانه من القطر بان عدم صلوح الثاني
 منشأ بغير الفار بالذات فاذن منها حصفيه موجودة غير فار بالذات

معرضة للتقدم والتأخر بالذات بلا واسطة من الواسطين ثم هذه الحفصة
لما كانت منجذبة لا بد من تعلفها بالمادة لما قد مر غريب فاما انها فاع
بالمادة بالذات بواسطة امر كل شيء وعلى الاول يلزم ان متغير المادة
بها صيرورة تبادله ومقتضى بعضها بها وهو باطل فاذ بعين الثاني و
الاجور ان يكون الامر محال فيه هذه الحفصة امر افار او اللازم ان لا يتغير
شيء بدون قرار مقداره فهذا الامر غير قار والامر افار الذي يصلح
بالحكمة هذه الحفصة احركة او الكفر والندرجي من الحقول ليس الا هنا لم متصل
غير قار بالذات معرض للتقدم والتأخر بالذات مقدار للحركة وهو
من الزمان ولا بد من شيء منه على وجود احداث ليكون متخففا
فيه ومعرضا للقبلة بذاتية التفريق في هذا المقام وهذا البيان ان ثم فاما يدل
على ان الزمان معرض للقبلة والبعدية بالذات ولا يدل على ان غيره
ليس معرضا بالذات ومن احاط ان يكون معرضا للقبلة امر مضل او
يكون غيره الصافي يكون تقدم العدم على احداث بالذات ولا في عرض
القبلية والبعدية الى زمان بل يجوز ان يكون الزمان على تقدير وجوده
مستويا بالعدم ويكون هذا العدم متقدما في حاق نفس الامر بالذات
ويكون مستمرا ويحتمل ان تمتد يكون العدم مستمرا فيه ولا يلزم ان
يكون العدم واقعا في زمان كما زعموا وتوهم هذا الامتداد لتوهم الامتداد
المعالم فوق المحدود بان قال الشيخ وغيره انه يمكن ان يفرض هناك
حركة في امتداد العدم فليزيم وجود الزمان فقبه ان المكان احركة توهم

اما بزرگ مننه امکان الزام لا و خوده غایبه مافی الباب انه تحلیل تو نیم زاده
مقداره علی هذا المقدار ان وجود ولا خبر فیه

نفت غام شد بر و رجوع بهر شمس دی ایچ شمس ایچری بودت سه بهر نام شد

قاربا من ملل جند بن غاب

که خطای رفت با شد در غاب

